# Razones Prácticas

## Sobre la teoría de la acción



Pierre Bourdieu

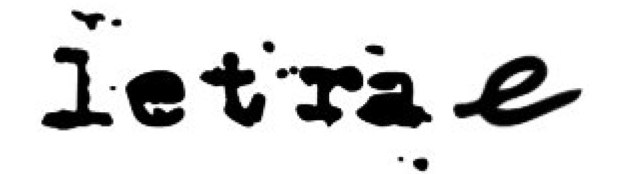
# Razones prácticas
## Sobre la teoría de la acción

Pierre Bourdieu

Traducido por Thomas Kauf
Editorial Anagrama, Barcelona, 1997

Título original:
*Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*
Éditions du Seuil, París, 1994

La paginación se corresponde
con la edición impresa. Se han
eliminado las páginas en blanco



# PREFACIO

Tal vez la situación en la que me metí tratando de demostrar, ante públicos extranjeros, la validez universal de modelos elaborados a propósito del caso particular de Francia, me haya permitido ir, en estas conferencias, a lo que creo que constituye lo esencial de mi labor —y que, sin duda por mi culpa, suele pasárseles por alto a los lectores y a los comentaristas, incluso a los mejor intencionados—, es decir a lo más elemental y fundamental.

Para empezar, una filosofía de la ciencia que cabe llamar *relacional*, en tanto que otorga la primacía a las relaciones: aunque, en opinión de autores tan diferentes como Cassirer o Bachelard, esta filosofía sea la de toda la ciencia moderna, sólo se aplica en contadas ocasiones a las ciencias sociales, sin duda porque se opone, muy directamente, a las rutinas del pensamiento habitual (o semicientífico) del mundo social, que se ocupa más de «realidades» sustanciales, individuos, grupos, etc., que de *relaciones objetivas* que no se pueden mostrar ni tocar con la mano y que hay que conquistar, elaborar y validar a través de la labor científica.

A continuación, una filosofía de la acción, designada a veces como *disposicional*, que toma en consideración las potencialidades inscritas en el cuerpo de los agentes y en la estructura de las situaciones en las que éstos actúan o, con mayor exactitud, en su relación. Esta filosofía, que se condensa en un reducido número de conceptos fundamentales,

*habitus*, campo, capital, y cuya piedra angular es la relación de doble sentido entre las estructuras objetivas (las de los campos sociales) y las estructuras incorporadas (las de los *habitus*), se opone radicalmente a los presupuestos antropológicos inscritos en el lenguaje en el que los agentes sociales, y muy especialmente los intelectuales, por lo general suelen confiar para rendir cuenta de la práctica (particularmente cuando, en nombre de un racionalismo estrecho, consideran como irracional toda acción o representación que no esté engendrada por las *razones* explícitamente planteadas de un individuo autónomo, plenamente consciente de sus motivaciones). Y en la misma medida se opone a las tesis más extremas de un estructuralismo concreto, negándose a reducir los *agentes*, a los que considera eminentemente como activos y actuantes (sin por ello convertirlos en sujetos), a meros epifenómenos de la estructura (cosa que la expone a parecer igualmente deficiente a los partidarios de ambas posturas). Esta filosofía de la acción se afirma desde el principio rompiendo con un buen número de nociones patentadas que fueron introducidas sin examen previo en el discurso científico («sujeto», «motivación», «protagonista», «rol», etc.) y con toda una serie de oposiciones socialmente muy poderosas, individuo/sociedad, individual/colectivo, consciente/inconsciente, interesado/desinteresado, objetivo/subjetivo, etc., que parecen constitutivas de toda mente normalmente constituida.

Soy consciente de mis escasas posibilidades de lograr transmitir realmente, sólo mediante el discurso, los principios de esta filosofía y las disposiciones prácticas, el «oficio», en el que se encarnan. Peor aún, sé que designándolas con el nombre de filosofía, haciendo con ello una concesión al uso corriente, me expongo a verlas transformadas en proposiciones teóricas, sometidas a discusiones teóricas, muy adecuadas para erigir nuevos obstáculos para la transmisión de las formas constantes y controladas de actuar y de pensar que son constitutivas de un método. Pero tengo la esperanza de que por lo menos podré contribuir a clarificar los persistentes

malentendidos respecto a mi labor, en particular aquellos que se mantienen, a veces deliberadamente, gracias a la repetición incesante de las mismas objeciones carentes de objeto, a las mismas reducciones involuntarias o voluntarias al absurdo:[1] pienso por ejemplo en las acusaciones de «holismo» o de «utilitarismo» y en tantas otras categorizaciones categóricas engendradas por el pensamiento clasificatorio de los *lectores* o por la impaciencia reductora de los *auctores* aspirantes.

Me parece que la resistencia que tantos intelectuales oponen al análisis sociológico, siempre sospechoso de reduccionista tosquedad, y especialmente aborrecible cuando se aplica directamente a su propio universo, se basa en una especie de prurito (espiritualista) mal entendido que les impide aceptar la representación realista de la acción humana que es la condición primera de un conocimiento científico del mundo social o, con mayor exactitud, en una idea absolutamente improcedente de su dignidad de «sujetos», que les hace considerar el análisis científico de las prácticas como un atentado contra su «libertad» o su «desinterés».

Es indudable que el análisis sociológico apenas deja margen para las concesiones al narcicismo y que lleva a caber una ruptura radical con la imagen profundamente complaciente de la existencia humana que preconizan aquellos que a toda costa quieren creerse los «seres más irremplazables». Y resulta igual de indudable que constituye uno de los instrumentos más poderosos de conocimiento de uno mismo como ser social, es decir como ser singular. Aunque ponga en tela de juicio las libertades ilusorias que se otorgan a sí mismos aquellos que consideran esta forma de conocimiento del propio ser como «un descenso a los infiernos» y que periódicamente aplauden la última vicisitud del momento de la «sociología de la libertad» —que algún autor ya defendía con este mismo

1. La referencia a estas críticas constituye, junto con la necesidad de recordar los mismos principios en ocasiones y ante públicos diferentes, una de las causas de las *repeticiones* que el lector encontrará en este libro y que he preferido conservar en aras de la claridad.

nombre hace casi treinta años—, ofrece algunos de los medios más eficaces de acceder a la libertad que el conocimiento de los determinismos sociales permite conquistar contra los determinismos.

# 1. ESPACIO SOCIAL Y ESPACIO SIMBÓLICO[1]

Creo que si yo fuera japonés no me gustaría nada lo que los que no son japoneses escriben sobre Japón. Y cuando empezaba a interesarme por la sociedad francesa, hace más de veinte años, reconocí la irritación que me provocaban los trabajos norteamericanos de etnología de Francia en la crítica que dos sociólogos japoneses, Hiroshi Minami y Tetsuro Watsuji habían formulado respecto al famoso libro de Ruth Benedict *El crisantemo y la espada.* No hablaré pues de «sensibilidad japonesa», ni de «misterio» o de «milagro» japonés. Hablaré de un país que conozco bien no por haber nacido en él, ni por hablar su idioma, sino porque lo he estudiado mucho, Francia. ¿Significa eso que voy a encerrarme en la particularidad de una sociedad singular y que no voy a hablar para nada de Japón? No lo creo. Pienso por el contrario que presentando el modelo del espacio social y del espacio simbólico que he elaborado *a propósito* del caso particular de Francia, no dejaré de hablar de Japón (como, si hablara en otra parte, hablaría de Estados Unidos o de Alemania). Y para que entiendan completamente este discurso que les concierne y que, si hablo del *homo academicus* francés, incluso podrá parecerles desbordante de alusiones personales, quisiera incitarles y ayudarles a ir más allá de la lectura particularizante que, además de poder constituir un excelente sistema de defensa contra el análisis,

1. Conferencia pronunciada en la universidad de Todai en octubre de 1989.

es el equivalente exacto, visto desde la perspectiva de la recepción, de la curiosidad por los particularismos exóticos que tantos trabajos sobre Japón ha inspirado.

Mi obra, y en especial *La distinción*, está particularmente expuesta a una lectura de este tipo. El modelo teórico presentado en ella no viene adornado con todos los signos con los que se suele reconocer la «gran teoría», empezando por la falta de cualquier referencia a una realidad empírica determinada. En ningún momento se examina en sí mismas y para sí mismas las nociones de espacio social, de espacio simbólico o de clase social; se utilizan y se ponen a prueba en una labor de investigación inseparablemente teórica y empírica que, a propósito de un objeto bien situado en el espacio y en el tiempo, la sociedad francesa de la década de los setenta, moviliza una pluralidad de métodos de observación y de medida, cuantitativos y cualitativos, estadísticos y etnográficos, macrosociológicos y microsociológicos (otras tantas oposiciones carentes de sentido); la relación de esta investigación no se presenta en el lenguaje al que muchos sociólogos, sobre todo norteamericanos, nos tienen acostumbrados y cuya apariencia de universalidad sólo se debe a la indeterminación de un léxico impreciso y mal deslindado del uso corriente —tomaré un único ejemplo, la noción de *profesión—.* Gracias a un montaje discursivo que permite yuxtaponer cuadros estadísticos, fotografías, fragmentos de entrevistas, facsímiles de documentos y la lengua abstracta del análisis, este tipo de relación hace que coexistan lo más abstracto y lo más concreto, una fotografía del presidente de la República de la época jugando al tenis o la entrevista de una panadera con el análisis más formal del poder generador y unificador del *habitus.*

Todo mi propósito científico parte en efecto de la convicción de que sólo se puede captar la lógica más profunda del mundo social a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para elaborarla como «caso particular de lo posible», en palabras de Gaston Bachelard, es decir como caso de figura en un universo finito de configuraciones posibles. Lo que concre-

tamente significa que un análisis del espacio social de las mismas características que el que propongo basándome en el caso de la Francia de la década de los setenta es como historia comparada aplicada al presente o como antropología comparativa referida a un área cultural particular, fijándose como objetivo captar lo invariante, la estructura, en la variante examinada. Estoy convencido de que, aunque presente todos los rasgos del etnocentrismo, el procedimiento que consiste en aplicar a otro mundo social un modelo elaborado siguiendo esta lógica resulta sin duda más respetuoso con las realidades históricas (y con las personas) y sobre todo más fecundo científicamente que el interés por las particularidades aparentes del aficionado al exotismo más volcado prioritariamente en las diferencias pintorescas (pienso por ejemplo en lo que se dice y se escribe, en el caso de Japón, sobre la «cultura del placer»). El investigador, a la vez más modesto y más ambicioso que el aficionado a las curiosidades, trata de aprehender unas estructuras y unos mecanismos que, aunque por razones diferentes, escapan por igual a la mirada indígena y a la mirada forastera, como los principios de construcción del espacio social o los mecanismos de reproducción de este espacio, y que se propone representar en un modelo que aspira a una *validez universal.* Y de este modo puede señalar las diferencias reales que separan tanto las estructuras como las disposiciones (los *habitus*) y cuyo principio no hay que indagar en las singularidades de las naturalezas —o de las «almas»—, sino en las particularidades de *historias colectivas* diferentes.

## LO REAL ES RELACIONAL

En esta perspectiva voy a exponer el modelo que elaboré en *La distinción*, tratando primero de poner en guardia contra una lectura «sustancialista» de unos análisis que pretenden ser estructurales o, mejor dicho, relacionales (me refiero aquí, sin poder recordarla en sus pormenores, a la oposición que hace Ernst Cassirer entre «conceptos sustanciales» y «conceptos

funcionales o relacionales»). Para que se me comprenda, diré que la lectura «sustancialista» e ingenuamente realista considera cada una de las prácticas (por ejemplo la práctica del golf) o de los consumos (por ejemplo la cocina china) en sí y para sí, independientemente del universo de las prácticas sustituibles y que concibe la correspondencia entre las posiciones sociales (o las clases pensadas como conjuntos sustanciales) y las aficiones o las prácticas como una relación mecánica y directa: en esta lógica, cabría considerar una refutación del modelo propuesto en el hecho de que, tomando un ejemplo sin duda algo manido, los intelectuales japoneses o americanos aparentan que les gusta la cocina francesa mientras que a los intelectuales franceses les suele gustar acudir a los restaurantes chinos o japoneses, o que los comercios elegantes de Tokio o de la Quinta Avenida a menudo tienen nombres franceses mientras que los comercios elegantes del Faubourg Saint-Honoré ostentan nombres ingleses, como *hair dresser.* Otro ejemplo, todavía más llamativo, creo: todos ustedes saben que, en el caso de Japón, las mujeres menos instruidas de los municipios rurales son las que tienen el índice de participación más alto en las consultas electorales, mientras que en Francia, como puse de manifiesto mediante un análisis de las no respuestas en los cuestionarios de opinión, el índice de no respuestas —y de indiferencia política— es particularmente alto entre las mujeres, entre los menos instruidos y entre los más necesitados económica y socialmente. Nos encontramos ante un caso de diferencia falsa que oculta una diferencia verdadera: el «apoliticismo» vinculado a la desposesión de los instrumentos de producción de las opiniones políticas, que se expresa en un caso a través de un mero absentismo y se traduce en el otro por una especie de participación apolítica. Y hay que preguntarse qué condiciones históricas (habría que referirse en este caso a toda la historia política de Japón) son las que hacen que sean los partidos conservadores los que, en Japón, han podido, a través de unas formas muy particulares de clientelismo, sacar provecho de la propensión a la delegación incondicional, que propicia la convicción de no poseer la

competencia *estatutaria y técnica* imprescindible para la participación.

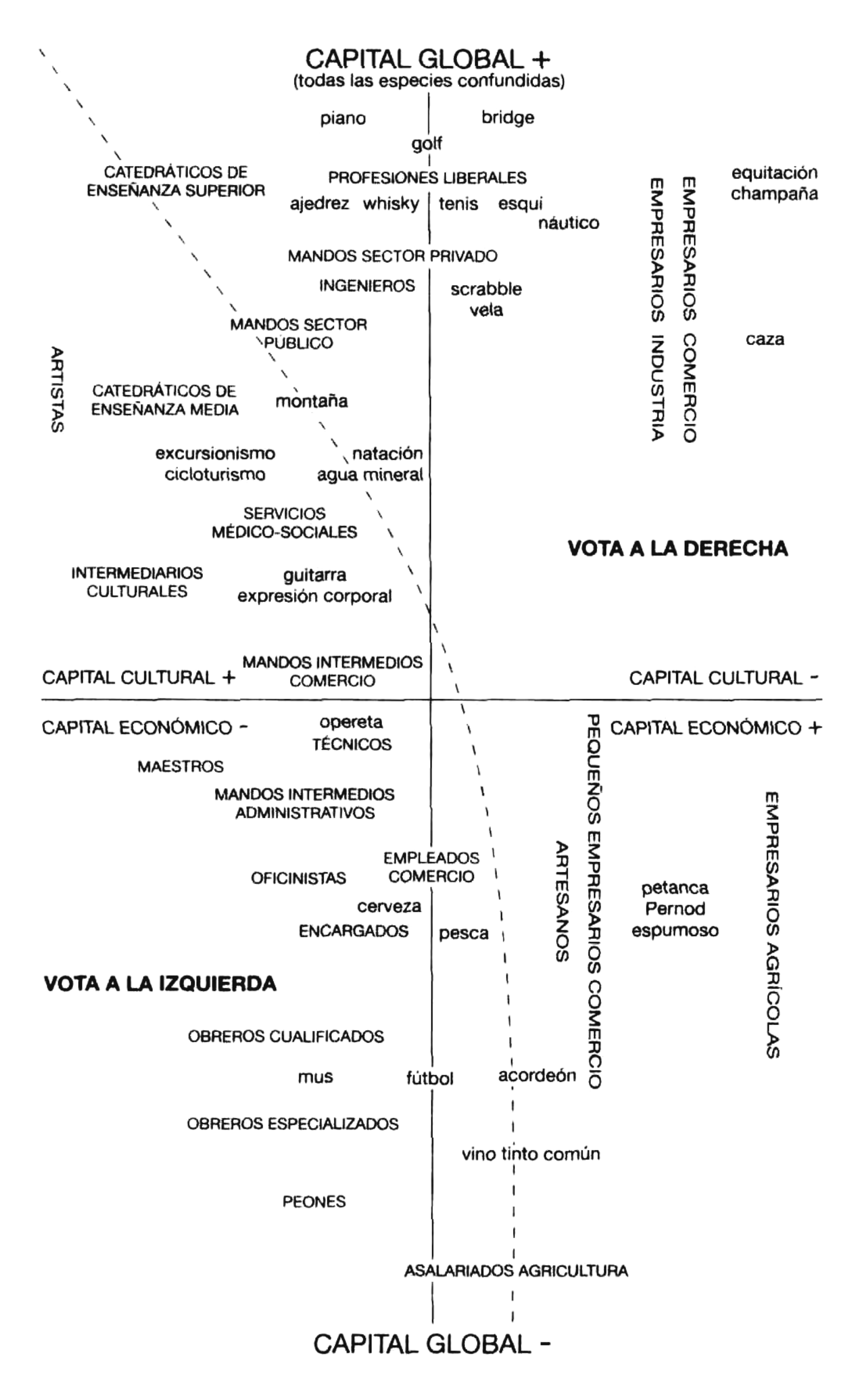
El modo de pensamiento sustancialista que es el del sentido común —y del racismo— y que conduce a tratar las actividades o las preferencias propias de determinados individuos o determinados grupos de una sociedad determinada en un momento determinado como propiedades sustanciales, inscritas de una vez y para siempre en una especie de *esencia* biológica o —lo que tampoco mejora— cultural, conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad. Habrá quien lo considere como una refutación del modelo propuesto —cuyo diagrama, que expone la correspondencia entre el espacio de las clases construidas y el espacio de las prácticas, propone una figuración gráfica y sinóptica—[1] por el hecho de que, por ejemplo, el tenis o incluso el golf ya no se asocian en la actualidad de una forma tan exclusiva como antes a las posiciones dominantes. Una objeción más o menos igual de seria como la que consistiría en objetarme que los deportes aristocráticos, como la equitación o la esgrima (o, en Japón, las artes marciales), ya no son ahora algo tan privativo de los aristócratas como lo fueron en sus inicios... Una práctica inicialmente aristocrática puede ser abandonada por los aristócratas —y eso es lo que sucede las más de las veces— cuando empieza a ser adoptada por una fracción creciente de los burgueses y de los pequeñoburgueses, incluso de las clases populares (así ocurrió con el boxeo en Francia, que los aristócratas de las postrimerías del siglo XIX solían practicar); inversamente, una práctica inicialmente popular puede ser recuperada en un momento concreto por los aristócratas. Resumiendo, hay que evitar transformar en propiedades necesarias e intrínsecas de un grupo (la nobleza, los samurais, y también los obreros o los empleados) las propiedades que les incumben en un momento concreto del tiempo debido a su posición en un espacio social

1. Véase *La Distinction*, París, Éd. de Minuit, 1979, págs. 140-141. Hay traducción en castellano, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1991.

determinado, y en un estado determinado de la *oferta* de los bienes y de las prácticas posibles. Con lo que interviene, en cada momento de cada sociedad, un conjunto de posiciones sociales que va unido por una relación de homología a un conjunto de actividades (la práctica del golf o del piano) o de bienes (una residencia secundaria o un cuadro de firma cotizada), a su vez caracterizados relacionalmente.

Esta fórmula, que puede parecer abstracta y oscura, enuncia la primera condición de una lectura adecuada del análisis de la relación entre las *posiciones sociales* (concepto relacional), las *disposiciones* (o los *habitus*) y las *tomas de posición*, las «elecciones» que los agentes sociales llevan a cabo en los ámbitos más diferentes de la práctica, cocina o deporte, música o política, etc. Recuerda que la comparación sólo es posible de *sistema a sistema* y que la investigación de las equivalencias directas entre rasgos tomados en estado aislado, tanto si a primera vista son diferentes pero «funcional» o técnicamente equivalentes (como el Pernod y el *shochu* o el *sake*) o nominalmente idénticos (la práctica del golf en Francia y en Japón por ejemplo), puede conducir a identificar indebidamente propiedades estructuralmente diferentes o a distinguir equivocadamente propiedades estructuralmente idénticas. El título mismo de la obra está para recordar que lo que comúnmente se suele llamar distinción, es decir una calidad determinada, casi siempre considerada como innata (se habla de «distinción natural»), del porte y de los modales, de hecho no es más que *diferencia*, desviación, rasgo distintivo, en pocas palabras, propiedad *relacional* que tan sólo existe en y a través de la relación con otras propiedades.

Esta idea de diferencia, de desviación, fundamenta la noción misma de espacio, conjunto de posiciones distintas y coexistentes, externas unas a otras, definidas en relación unas de otras, por su exterioridad mutua y por relaciones de proximidad, de vecindad o de alejamiento y asimismo por relaciones de orden, como por encima, por debajo y entre.; muchas de las propiedades de los miembros de la pequeña burguesía pueden por ejemplo deducirse del hecho de que ocupan una posición




Espacio de las posiciones sociales y espacio de los estilos de vida

(Esquema de las páginas 140-141 de *La Distinción*, simplificado y reducido a unos pocos indicadores significativos referidos a bebidas, deportes, instrumentos de música o juegos de sociedad.)

Las líneas punteadas indican el límite entre la orientación probable hacia la derecha o hacia la izquierda.

intermedia entre las dos posiciones extremas sin ser identificables objetivamente e identificados subjetivamente ni con una ni con otra.

El espacio social se constituye del tal forma que los agentes o los grupos se distribuyen en él en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los *dos principios de diferenciación* que, en las sociedades más avanzadas, como Estados Unidos, Japón o Francia, son sin duda los más eficientes, el capital económico y el capital cultural. De lo que resulta que los agentes tienen tantas más cosas en común cuanto más próximos están en ambas dimensiones y tantas menos cuanto más alejados. Las distancias espaciales sobre el papel equivalen a distancias sociales. Con mayor exactitud, como expresa el diagrama de *La distinción* en el que he tratado de representar el espacio social, los agentes están distribuidos según el volumen global del capital que poseen bajo sus diferentes especies y en la segunda dimensión según la estructura de su capital, es decir según el peso relativo de las diferentes especies de capital, económico y cultural, en el volumen total de su capital.

Así, en la primera dimensión, sin duda la más importante, los poseedores de un volumen de capital considerable, como los empresarios, los miembros de las profesiones liberales y los catedráticos de universidad se oponen globalmente a los que carecen de capital económico y de capital cultural, como los obreros sin calificación; pero desde otra perspectiva, es decir desde el punto de vista del peso relativo del capital económico y del capital cultural en su patrimonio, los catedráticos (más ricos, relativamente, en capital cultural que en capital económico) se oponen con mucha fuerza a los empresarios (más ricos, relativamente, en capital económico que en capital cultural), y ello sin duda tanto en Japón como en Francia —habría que comprobarlo.

Esta segunda oposición, igual que la primera, es causa de diferencias en las disposiciones y, con ello, en las tomas de posición: es el caso de la oposición entre los intelectuales y los empresarios o, en un nivel inferior de la jerarquía social, entre

los maestros y los pequeños empresarios del comercio que, en la Francia y en el Japón de posguerra, se traduce, en política, en una oposición entre la izquierda y la derecha (como se ha sugerido en el diagrama, la probabilidad de inclinarse, políticamente, hacia la derecha o hacia la izquierda depende por lo menos tanto de la posición en la dimensión vertical, es decir del peso relativo del capital cultural y del capital económico en el volumen del capital poseído como de este mismo volumen).

Más generalmente, el espacio de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de tomas de posición a través del espacio de las disposiciones (o de los *habitus*); o, dicho de otro modo, al sistema de desviaciones diferenciales que define las diferentes posiciones en las dimensiones mayores del espacio social corresponde un sistema de desviaciones diferenciales en las propiedades de los agentes (o de las clases construidas de agentes), es decir en sus prácticas y en los bienes que poseen. A cada clase de posición corresponde una clase de *habitus* (o de *aficiones*) producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos *habitus* y de sus capacidades generativas, un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo.

Una de las funciones de la noción de *habitus* estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes (como sugieren Balzac o Flaubert a través de las descripciones del marco —la pensión Vauquer en *Papá Goriot* o los platos y las bebidas que consumen los diferentes protagonistas de *La educación sentimental*— que constituyen una forma de evocar al personaje que vive en este marco). El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas.

Como las posiciones de las que son producto, los *habitus* se diferencian; pero asimismo son diferenciantes. Distintos y

distinguidos, también llevan a cabo distinciones: ponen en marcha principios de diferenciación diferentes o utilizan de forma diferente los principios de diferenciación comunes.

Los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas —lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial—; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero.

Pero lo esencial consiste en que, cuando son percibidas a través de estas categorías sociales de percepción, de estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico *lenguaje.* Las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir los bienes, las prácticas y sobre todo las *maneras*, funcionan, en cada sociedad, a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos, como el conjunto de los fenómenos de una lengua o el conjunto de los rasgos distintivos y de las desviaciones diferenciales que son constitutivos de un sistema mítico, es decir como *signos distintivos.*

Abro en este punto un paréntesis para despejar un malentendido muy frecuente y muy funesto a propósito del título, *La distinción*, que ha propiciado la creencia de que todo el contenido del libro se reducía a decir que el motor de todas las conductas humanas perseguía la distinción. Cosa que carece de sentido y que, para colmo, ni siquiera sería nada nuevo si se piensa, por ejemplo, en Veblen y en su «consumo ostentoso» *(conspicuous consumption).* De hecho, la idea

central consiste en que existir en un espacio, ser un punto, un individuo en un espacio, significa diferir, ser diferente; ahora bien, según la sentencia de Benveniste referida al lenguaje, «ser distintivo y ser significativo es lo mismo». Significativo por oposición a insignificante en sus diferentes sentidos. Con mayor precisión —Benveniste va un poco demasiado deprisa...—, una diferencia, una propiedad distintiva, color de la piel blanco o negro, esbeltez o gordura, Volvo o 2 CV, vino tinto o champán, Pernod o whisky, golf o fútbol, piano o acordeón, bridge o mus (procedo por oposiciones porque, las más de las veces, así es como funciona, pero es más complicado), sólo se convierte en diferencia visible, perceptible y no indiferente, socialmente *pertinente*, si es percibida por alguien que sea capaz de *establecer la diferencia* —porque, estando inscrito en el espacio en cuestión, no es *indiferente* y está dotado de categorías de percepción, de esquemas clasificatorios, de un *gusto*, que le permiten establecer diferencias, discernir, distinguir— entre un cromo y un cuadro o entre Van Gogh y Gauguin. La diferencia sólo se convierte en signo y en signo de distinción (o de vulgaridad) si se le aplica un principio de visión y de división que, al ser producto de la incorporación de la estructura de las diferencias objetivas (por ejemplo la estructura de la distribución en el espacio social del piano o del acordeón o de los aficionados a uno y a otro), esté presente en todos los agentes, propietarios de pianos o aficionados al acordeón, y estructure sus percepciones de los propietarios o de los aficionados a los pianos o a los acordeones (habría que precisar este análisis de la lógica —el de la violencia simbólica— que exige que las artes de vivir dominadas casi siempre sean percibidas, por sus propios portadores, desde el punto de vista destructor y reductor de la estética dominante).

## LA LÓGICA DE LAS CLASES

Elaborar el espacio social, esa realidad invisible, que no se puede mostrar ni tocar con el dedo, y que organiza las prácti-

cas y las representaciones de los agentes significa concederse al mismo tiempo la posibilidad de elaborar unas *clases teóricas* lo más homogéneas posible desde la perspectiva de los dos determinantes mayores de las prácticas y de todas las propiedades que resultan de ello. El principio de clasificación así activado es verdaderamente *explicativo*: no se limita a describir el conjunto de las realidades clasificadas sino que, como las buenas taxonomías de las ciencias naturales, se ocupa de unas propiedades determinantes que, por oposición a las diferencias aparentes de las malas clasificaciones, permiten predecir las demás propiedades y que distinguen y agrupan a unos agentes lo más semejantes posible entre ellos y lo más diferentes posible de los miembros de las otras clases, próximas o lejanas.

Pero la validez misma de la clasificación amenaza con incitar a percibir las clases teóricas, agrupaciones ficticias que sólo existen *en la hoja de papel*, por decisión intelectual del investigador, como clases *reales*, grupos reales, constituidos como tales en la realidad. Una amenaza tanto mayor cuanto que la investigación pone de manifiesto que las divisiones trazadas en *La distinción* corresponden efectivamente a unas diferencias reales en los ámbitos más diversos, incluso más inesperados, de la práctica. Así, tomando el ejemplo de una propiedad curiosa, la distribución de los propietarios de perros y de gatos se organiza según el modelo, pues el amor por los primeros resulta más probable entre los empresarios del comercio (a la derecha en el esquema) mientras que el afecto por los segundos resulta más frecuente entre los intelectuales (a la izquierda en el esquema).

El modelo define pues unas distancias que son *predictivas* de encuentros, afinidades, simpatías o incluso deseos: en concreto eso significa que las personas que se sitúan en la parte alta del espacio tienen pocas posibilidades de casarse con personas que se han situado en la parte de abajo, en primer lugar porque tienen pocas posibilidades de encontrarse físicamente (salvo en lo que se llama los «sitios de mala nota», es decir a costa de una transgresión de los límites sociales que vienen a

multiplicar las distancias espaciales); después, porque si se encuentran de paso, ocasionalmente y como por accidente, no se «entenderán», no se comprenderán de verdad y no se gustarán mutuamente. A la inversa, la proximidad en el espacio social predispone al acercamiento: las personas inscritas en un sector restringido del espacio estarán a la vez más próximas (por sus propiedades y sus disposiciones, *sus gustos y aficiones*) y más inclinadas al acercamiento; también resultará más fácil acercarlas, movilizarlas. *Pero ello no significa que constituyan una clase en el sentido de Marx, es decir un grupo movilizado en pos de unos objetivos comunes y en particular contra otra clase.*

Las clases teóricas que construyo están, más que cualquier otra distribución teórica, más por ejemplo que las distribuciones según el sexo, la etnia, etc, predispuestas a convertirse en clases en el sentido marxista del término. Si soy un líder político y me propongo formar un gran partido que agrupe por ejemplo a la vez a empresarios y obreros, tengo pocas posibilidades de alcanzar el éxito porque están muy alejados en el espacio social; en una coyuntura concreta, aprovechando una crisis nacional, sobre la base del nacionalismo o del chovinismo, podrán acercarse, pero se tratará de un acercamiento que se mantendrá bastante superficial, y muy provisional. Lo que no significa que la proximidad en el espacio social, a la inversa, engendre automáticamente la unidad: define una potencialidad objetiva de unidad o, hablando como Leibniz, una «pretensión a existir» en tanto que grupo, una *clase probable.* La teoría marxista comete un error muy parecido al que Kant denunciaba en el argumento ontológico o al que el propio Marx echaba en cara a Hegel: lleva a cabo un «salto mortal» de la existencia en teoría a la existencia en práctica, o, según la frase de Marx, «de las cosas de la lógica a la lógica de las cosas».

Paradójicamente, Marx que, más que cualquier otro teórico, ejerció el *efecto de teoría*, efecto propiamente político que consiste en mostrar *(theorein)* una «realidad» que no existe completamente mientras no se la conozca y reconozca,

omitió inscribir este efecto en su teoría... Sólo se pasa de la clase–sobre–el–papel a la clase «real» a costa de una labor política de movilización. La clase «real», suponiendo que haya existido «realmente» alguna vez, tan sólo es la clase realizada, es decir movilizada, desenlace de la *lucha de clasificaciones* como lucha propiamente simbólica (y política), para imponer una visión del mundo social, o, mejor aún, una manera de construirlo, en la percepción y en la realidad, y de construir las clases según las cuales puede ser distribuido.

La existencia de clases, en la teoría y sobre todo en la realidad, es, como todos sabemos por experiencia, una apuesta de luchas. Y ahí reside el obstáculo principal para un conocimiento científico del mundo social y para la solución (porque *hay una...*) del problema de las clases sociales. Negar la existencia de las clases, como se ha empeñado en hacerlo la tradición conservadora en nombre de unos argumentos que no son todos ni siempre absurdos (cualquier investigación de buena fe tropezará con ellos por el camino), es en última instancia negar la existencia de diferencias, y de principios de diferenciación. Eso es lo que hacen, de forma más bien paradójica, puesto que conservan el término de clase, quienes afirman que hoy las sociedades estadounidense, japonesa o incluso francesa ya no son más que una inmensa «clase media» (he visto que, según una encuesta, el 80 % de los japoneses afirmaba pertenecer a las «clases medias»). Posición evidentemente insostenible. Todo mi trabajo muestra cómo en un país del que asimismo se decía que se estaba homogeneizando, que se estaba democratizando, etc., la diferencia abunda por doquier. Y no hay día en el que, actualmente, en Estados Unidos, no aparezca una nueva investigación que muestre la diversidad donde antes *se pretendía ver* la homogeneidad, el conflicto donde antes se quería ver el consenso, la reproducción y la conservación donde antes se pretendía ver la movilidad. Así pues la *diferencia* (lo que expreso hablando de *espacio* social) existe, y persiste. Pero ¿basta con ello para aceptar o afirmar la existencia de clases? No. Las clases sociales no existen (aun cuando la labor política orientada por la teoría de

Marx haya podido contribuir, en algunos casos, a hacerlas existir por lo menos a través de las instancias de movilización y de los mandatarios). Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado sino *como algo que se trata de construir.*

Una vez dicho esto, aunque el mundo social, con sus divisiones, sea algo que los agentes sociales tienen que hacer, que construir, individual y sobre todo *colectivamente*, en la cooperación y en el conflicto, sigue siendo cierto que estas construcciones no tienen lugar en el vacío social, como parecen creer algunos etnometodólogos: la posición ocupada en el espacio social, es decir en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital, que asimismo son armas, ordena las representaciones de este espacio y las tomas de posición en las luchas para conservarlo o transformarlo.

Para resumir esta relación compleja entre las estructuras objetivas y las construcciones subjetivas, que se sitúan más allá de las alternativas habituales del objetivismo y del subjetivismo, del estructuralismo y del constructivismo y hasta del materialismo y del idealismo, suelo citar, deformándola ligeramente, una célebre frase de Pascal: «El mundo me comprende y me engulle como un punto, pero yo lo comprendo.» El espacio social me engulle como un punto. Pero este punto es un *punto de vista*, el principio de una visión tomada a partir de un punto situado en el espacio social, de una *perspectiva* definida en su forma y en su contenido por la posición objetiva a partir de la cual ha sido tomada. El espacio social es en efecto la realidad primera y última, puesto que sigue ordenando las representaciones que los agentes sociales puedan tener de él.

He llegado al término de esta especie de introducción a la lectura de *La distinción* en la que he tratado de enunciar los principios de una lectura relacional, estructural, adecuada para conferir todo su alcance al modelo que propongo. Lectura relacional, pero asimismo *generativa.* Quiero decir con ello que deseo que mis lectores traten de hacer funcionar el modelo en ese otro «caso particular de lo posible» que es la

sociedad japonesa, que traten de elaborar el espacio social y el espacio simbólico japonés, de definir los principios de diferenciación fundamentales (pienso que son los mismos, pero hay que comprobar si, por ejemplo, no tienen pesos relativos diferentes —lo que no creo, dada la importancia excepcional tradicionalmente otorgada aquí a la educación—) y sobre todo los principios de distinción, los signos distintivos específicos en cuanto a deportes, cocina, bebidas, etc., los rasgos pertinentes que conforman las diferencias significativas en los diferentes subespacios simbólicos. Así es en mi opinión la condición del *comparatismo de lo esencial* que deseaba ardientemente al empezar y, al mismo tiempo, del conocimiento universal de los invariantes y de las variaciones que la sociología puede y debe producir.

Por mi parte, mañana trataré de exponer cuáles son los mecanismos que, tanto en Francia como en Japón, como en todos los países avanzados, se encargan de la reproducción del espacio social y del espacio simbólico, sin ignorar las contradicciones y los conflictos que pueden originar las transformaciones de estos dos espacios y de sus relaciones.

# ANEXO

## La variante «soviética» y el capital político[1]

Sé que algunos de ustedes han hecho una lectura en profundidad de *Die Feinen Unterschiede* (*La distinción*). Quisiera recorrer nuevamente este libro con ustedes, tratando de responder a la pregunta que no habrán dejado de plantearse: ¿el modelo propuesto en él sigue siendo válido más allá del caso particular de Francia? ¿Es aplicable también al caso de la RDA, y en qué condiciones?

Si se pretende demostrar que se trata de un modelo universal, que permite dar cuenta de las variaciones históricas a costa de algunas transformaciones de las variables que hay que tener en cuenta universalmente (o, por lo menos, en el conjunto de las sociedades diferenciadas), para explicar la diferenciación constitutiva del espacio social, hay que empezar por romper con la propensión al pensamiento sustancialista e ingenuamente realista que, en vez de ocuparse de las relaciones, se limita a las realidades fenomenológicas en las que se manifiestan; y que impide de este modo reconocer la misma oposición entre dominantes y dominados cuando, en países diferentes o, en el mismo país, en momentos diferentes, se inscribe en unas prácticas fenomenológicamente diferentes: por ejemplo, la práctica del tenis que, hasta una época reciente (y todavía en la época en que se llevó a cabo la investigación que sirvió de base para *La distinción*), estaba reservada

1. Conferencia pronunciada en Berlín Oriental el 25 de octubre de 1989.

(por lo menos en Francia) a los ocupantes de las posiciones más elevadas del espacio social, se ha vuelto mucho más corriente, aunque las diferencias se hayan mantenido, pero en lo que respecta a los lugares, a los momentos y a las formas de la práctica. Cabría multiplicar los ejemplos semejantes, sacados de todos los universos de práctica o de consumo.

Por lo tanto hay que elaborar el espacio social como una estructura de posiciones diferenciadas, definidas, en cada caso, por el lugar que ocupan en la distribución de una especie particular de capital. (Las clases sociales, en esta lógica, son sólo clases lógicas, determinadas, en teoría y, si decirse puede, sobre el papel, por la delimitación de un conjunto homogéneo —relativamente homogéneo— de agentes que ocupan una posición idéntica en el espacio social; y sólo pueden convertirse en clases movilizadas y actuantes, en el sentido de la tradición marxista, a costa de una labor propiamente política de construcción, de fabricación —en el sentido de E. P. Thompson hablando de *The Making of English Working Class*—,[1] cuyo éxito puede ser propiciado, pero no determinado, por la pertenencia a la misma clase socio-lógica.)

Para elaborar el espacio social, en el caso de Francia, era necesario y bastaba con tomar en cuenta las diferentes especies de capital cuya distribución determina la estructura del espacio social. Debido a que el capital económico y el capital cultural poseen, en este caso, un peso muy importante, el espacio social se organiza según tres dimensiones fundamentales: en la primera dimensión, los agentes se distribuyen según el volumen global del capital que poseen, mezclando todas las especies de capital; en la segunda, según la estructura de este capital, es decir según el peso relativo del capital económico y del capital cultural en el conjunto de su patrimonio; en la tercera, según la evolución en el tiempo del volumen y de la estructura de su capital. Debido a la correspondencia que se establece entre el espacio de las posiciones ocupadas en el

1. Hay traducción en castellano, *La formación de la clase obrera*, Barcelona, Crítica, 1989.

espacio social y el espacio de las disposiciones (o de los *habitus*) de sus ocupantes y también, por mediación de estos últimos, el espacio de las tomas de posición, el modelo funciona como principio de clasificación adecuado: las clases que cabe producir separando regiones del espacio social agrupan a unos agentes lo más homogéneos posible no sólo desde el punto de vista de sus condiciones de existencia sino también desde la perspectiva de sus prácticas culturales, de sus consumos, de sus opiniones políticas, etc.

Para responder a la pregunta planteada al empezar y comprobar que el modelo puede aplicarse al caso de la RDA, hay que examinar cuáles son los principios de diferenciación característicos de esta sociedad (lo que equivale a admitir que, contrariamente al mito de la «sociedad sin clases», es decir sin diferencias, existen principios de esta índole —como atestiguan por lo demás, de forma absolutamente manifiesta, los movimientos de protesta actualmente presentes en el país); o, más sencillamente, si, en el caso de la RDA, también encontramos todos los principios de diferenciación (y sólo éstos) que hemos visto en el caso francés, y dotados del mismo peso relativo. Se ve de entrada que una de las grandes diferencias entre ambos espacios y entre los principios de diferenciación que los definen reside en que el capital económico —la propiedad privada de los medios de producción— está *oficialmente* (y, en gran medida, realmente) fuera de juego (incluso aunque una forma de acceso a las ventajas proporcionadas en otros sitios por el capital económico pueda quedar garantizada por otras vías). El peso relativo del capital cultural (del que cabe suponer que, en la tradición alemana, como en la tradición francesa o en la tradición japonesa, está muy valorado) crece en proporción.

Pero resulta evidente que, aunque una ideología oficial de tipo meritocrático pueda tratar de hacerlo creer así, todas las diferencias en las posibilidades de apropiación de bienes y servicios escasos no pueden razonablemente referirse a unas diferencias en el capital cultural y en el capital escolar poseídos. Por lo tanto, hay que emitir la hipótesis de que existe otro

principio de diferenciación, otra especie de capital, cuya distribución desigual origina diferencias constatadas, particularmente en los consumos y en los estilos de vida. Estoy pensando de hecho en lo que cabe llamar *capital político* y que proporciona a sus poseedores una forma de apropiación privada de bienes y de servicios públicos (residencias, automóviles, hospitales, escuelas, etc.). Esta patrimonialización de los recursos colectivos también aparece cuando, como ocurre en los países escandinavos, una «élite» socialdemócrata ocupa el poder desde hace varias generaciones: se ve entonces que el capital social de tipo político que se adquiere en los aparatos de los sindicatos y de los partidos se transmite a través de la red de las relaciones familiares, y lleva a la constitución de verdaderas dinastías políticas. Los regímenes que hay que llamar soviéticos (antes que comunistas) han llevado al límite la tendencia a la *apropiación privada de los bienes y de los servicios públicos* (que asimismo se manifiesta, aunque de forma menos intensa, en el socialismo francés).

Cuando las otras formas de acumulación están más o menos completamente controladas, el capital político se convierte entonces en el principio de diferenciación primordial y los miembros de la Nomenklatura política prácticamente no tienen más adversarios, en la lucha por el principio de dominación dominante cuya sede es el campo de poder, que los poseedores del capital escolar (todo permite suponer en efecto que los cambios acaecidos recientemente en Rusia y en otros lugares se basan en las rivalidades entre los poseedores del capital político, de primera y sobre todo de segunda generación, y los poseedores del capital escolar, tecnócratas y sobre todo investigadores o intelectuales, a su vez procedentes en parte de miembros de la Nomenklatura política).

La introducción de un índice de capital político específico de tipo soviético (que habría que elaborar cuidadosamente teniendo en cuenta no sólo la posición en la jerarquía de los aparatos políticos, y en primer lugar del Partido Comunista, sino también la antigüedad de cada agente y de su linaje en las dinastías políticas) permitiría sin duda elaborar una represen-

tación del espacio social capaz de mostrar la distribución de los poderes y los privilegios y también de los estilos de vida. Pero en este caso, una vez más, para dar cuenta de la particularidad del caso alemán, en especial de la tonalidad algo gris e uniforme de las formas de la sociabilidad pública, habría que considerar, antes que la tradición puritana, el hecho de que las categorías capaces de proporcionar modelos culturales fueron diezmadas por la emigración y sobre todo y principalmente por el control político y moral que, debido a las pretensiones igualitarias del régimen, se ejerce sobre las manifestaciones externas de la diferencia.

Cabría, a título de comprobación, plantearse en qué medida el modelo del espacio social así conseguido sería capaz de presentar, por lo menos a grandes rasgos, los conflictos que hoy en día se desarrollan en la RDA. No hay la menor duda de que, como ya he sugerido, los poseedores del capital escolar son sin duda más propensos a la impaciencia y a la sublevación contra los privilegios de los poseedores de capital político, y también los más capaces de esgrimir contra la Nomenklatura las profesiones de fe igualitarias o meritocráticas que conforman el fundamento de la legitimidad que ésa reivindica. Pero cabe preguntarse si aquellos intelectuales que sueñan con oponer un «socialismo verdadero» a la caricatura de socialismo que han producido e impuesto los hombres del aparato (y muy especialmente aquellos que, no siendo nada fuera del aparato, están dispuestos a darlo todo a un aparato que se lo ha dado todo a ellos), estarán capacitados para establecer una alianza verdadera, y sobre todo duradera, con los dominados, y en particular con los trabajadores manuales, que no tienen más remedio que ser sensibles al «efecto de demostración» ejercido por el capitalismo corriente, el de la nevera, la lavadora y el Volkswagen, o incluso con los empleados subalternos de las burocracias de Estado que no pueden encontrar en las garantías mediocres, y llenas de carencias clamorosas, de un Estado del bienestar (Welfare State) de tercer orden, razones suficientes para rechazar las satisfacciones inmediatas, aunque cargadas de peligros evidentes (de

desempleo en especial), que les propone una economía liberal suavizada por la acción del Estado y de los movimientos sociales.

# 2. EL NUEVO CAPITAL[1]

Me gustaría aludir hoy aquí a los mecanismos, extremadamente complejos, a través de los cuales la institución escolar *contribuye* (insisto sobre este término) a reproducir la distribución del capital cultural y, con ello, la estructura del espacio social. A las dos dimensiones fundamentales de este espacio, de las que me ocupé ayer, corresponden dos conjuntos de mecanismos de reproducción diferentes cuya combinación define el *modo de reproducción* y que hacen que el capital vaya al capital y que la estructura social tienda a perpetuarse (no sin experimentar unas deformaciones más o menos importantes). La reproducción de la estructura de la distribución del capital cultural se lleva a cabo en la relación de las estrategias de las familias y la lógica específica de la institución escolar.

Las familias son cuerpos (*corporate bodies*) impulsados por una especie de *conatus*, en el sentido de Spinoza, es decir por una tendencia a perpetuar su ser social, con todos sus poderes y privilegios, que origina unas *estrategias de reproducción*, estrategias de fecundidad, estrategias matrimoniales, estrategias sucesorias, estrategias económicas y por último y principalmente estrategias educativas. Invierten tanto más en la educación escolar (en tiempo de transmisión, en ayudas de todo tipo y, en algunos casos, en dinero, como hoy en Japón, con esos centros de cursos intensivos que son las clases preparato-

1. Conferencia pronunciada en la Universidad de Todai en octubre de 1989.

rias de ingreso, *juku* y *yobi-ko*) cuanto que su capital cultural es más importante y que el peso relativo de su capital cultural en relación con su capital económico es mayor —y también que las otras estrategias de reproducción (particularmente las estrategias sucesorias con el propósito de la transmisión directa del capital económico) resultan menos eficaces o menos rentables relativamente (como sucede en la actualidad en Japón, desde la última guerra mundial y, en menor medida, en Francia).

Este modelo, que puede parecer muy abstracto, permite comprender el creciente interés que las familias, y sobre todo las familias privilegiadas y, entre éstas, las familias de intelectuales, de docentes o de miembros de profesiones liberales, otorgan a la educación en todos los países avanzados, y sin duda más en Japón que en cualquier otro lugar; asimismo permite comprender que las más altas instituciones escolares, las que conducen a las posiciones sociales más elevadas, estén cada vez más y más completamente monopolizadas por los vástagos de las categorías privilegiadas, tanto en Japón como en Estados Unidos o en Francia. Más ampliamente, permite comprender no sólo cómo las sociedades avanzadas se perpetúan, sino cómo cambian bajo el efecto de las contradicciones específicas del modo de reproducción escolar.

## LA ESCUELA, ¿DEMONIO DE MAXWELL?

Para facilitar una visión global del funcionamiento de los mecanismos de reproducción escolar, cabe, en un primer momento, recurrir a una imagen que empleaba el físico Maxwell para hacer comprender cómo se podría suspender la eficacia de la segunda ley de la termodinámica: Maxwell imagina un demonio que, entre las partículas en movimiento más o menos calientes, es decir más o menos rápidas que pasan por delante de él, lleva a cabo una selección, mandando a las más rápidas a un recipiente, cuya temperatura se eleva, a las más lentas a otro, cuya temperatura baja. Actuando de este modo,

mantiene la diferencia, el orden que, de otro modo, tendería a desaparecer. El sistema escolar actúa como el demonio de Maxwell: a costa del gasto de la energía necesaria para llevar a cabo la operación de selección, mantiene el orden preexistente, es decir la separación entre los alumnos dotados de cantidades desiguales de capital cultural. Con mayor precisión, mediante toda una serie de operaciones de selección, separa a los poseedores de capital cultural heredado de los que carecen de él. Como las diferencias de aptitud son inseparables de diferencias sociales según el capital heredado, tiende a mantener las diferencias sociales preexistentes.

Pero además produce dos efectos de los que sólo se puede dar cuenta si se abandona el lenguaje (peligroso) del mecanismo. Al instaurar un corte entre los alumnos de los centros muy selectivos y los alumnos de las facultades, la institución escolar instituye unas *fronteras sociales* análogas a las que separaban a la gran nobleza de la pequeña nobleza, y a éstos de los meros plebeyos. Esta separación es patente, en primer lugar, en las propias condiciones de vida, con la oposición entre la vida recluida del internado y la vida libre del estudiante, y a continuación en el contenido y sobre todo en la organización del trabajo de preparación a las pruebas; por un lado, un marco muy estricto y unas formas de aprendizaje muy escolares, y sobre todo un ambiente de urgencia y de competición que impone la docilidad y que presenta una analogía evidente con el mundo de la empresa; por el otro, la «vida del estudiante» que, próxima a la tradición de la vida bohemia, comporta muchas menos disciplinas y obligaciones, incluso en el tiempo dedicado al trabajo; por último, es evidente en y por la prueba en sí y por el corte ritual, verdadera frontera mágica, que instituye, al separar al último alumno aprobado del primer suspendido por una diferencia de naturaleza, indicada por el derecho a llevar un *nombre*, un *título.* Este corte constituye una verdadera operación mágica, cuyo paradigma es la separación entre lo sagrado y lo profano tal como lo analiza Durkheim.

El acto de clasificación escolar es siempre, pero muy parti-

cularmente en este caso, un acto de *ordenación* en el doble sentido de la palabra. Instituye una diferencia social de rango, una *relación de orden definitiva*: los elegidos quedan marcados, de por vida, por su pertenencia (antiguo alumno de...); son miembros de un *orden*, en el sentido medieval del término, y de un orden nobiliario, conjunto claramente delimitado (se pertenece a él o no) de personas que están separadas del común de los mortales por una diferencia de esencia y legitimadas, por ello, para dominar. Por eso la separación realizada por la escuela es asimismo una ordenación en el sentido de *consagración*, de entronización en una categoría sagrada, una nobleza.

La familiaridad nos impide ver todo lo que ocultan los actos en apariencia puramente técnicos que pone en práctica la institución escolar. Así, el análisis weberiano del diploma como *Bildungspatent* y del examen como proceso de selección racional, sin ser falso, no deja de resultar muy *parcial*: no impide en efecto que se esfume el aspecto mágico de las operaciones escolares que cumplen asimismo unas funciones de *racionalización*, pero no en el sentido de Max Weber... Los exámenes o las oposiciones *justifican de forma razonable* las divisiones que no forzosamente responden a principios de racionalidad, y los títulos que sancionan su resultado presentan como garantías de competencia técnica *certificados* de competencia social, muy próximos en esto a los títulos de nobleza. En todas las sociedades avanzadas, en Francia, en Estados Unidos, en Japón, el éxito social depende ahora muy estrechamente de un acto de *nominación* inicial (la imposición de un nombre, habitualmente el de una institución educativa, universidad de Todai o de Harvard, Escuela Politécnica) que consagra escolarmente una diferencia social preexistente.

La entrega de los diplomas, que suele dar pie a celebraciones solemnes, es perfectamente comparable con las ceremonias de armadura de los caballeros. La función técnica evidente, demasiado evidente, de formación, de transmisión de una competencia técnica y de selección de los más competentes técnicamente oculta una función social, concretamente la

de la consagración de los poseedores estatutarios de la competencia social, del derecho de dirigir, los *nisei* (segunda generación), como se dice aquí. Tenemos pues, tanto en Japón como en Francia, una *nobleza escolar hereditaria* de dirigentes de la industria, de grandes médicos, de altos funcionarios e incluso de dirigentes políticos, y esta nobleza de escuela engloba a una parte importante de herederos de la antigua nobleza de sangre que han *reconvertido* sus títulos nobiliarios en títulos escolares.

Así, la institución escolar respecto a la cual, en otros tiempos, cabía pensar que podría introducir una forma de meritocracia privilegiando las aptitudes individuales respecto a los privilegios hereditarios tiende a instaurar, a través del vínculo oculto entre la aptitud escolar y la herencia cultural, una verdadera *nobleza de Estado*, cuyas autoridad y legitimidad están garantizadas por el título escolar. Y basta con darse una vuelta retrospectiva por la historia para ver que el reinado de esta nobleza específica, que está confabulada con el Estado, es el resultado de un largo proceso: la nobleza de Estado, en Francia y sin duda también en Japón, es un cuerpo que se ha creado al crear el Estado, que ha tenido que crear el Estado para crearse como poseedor del monopolio legítimo sobre el poder del Estado. La nobleza de Estado es la heredera de lo que en Francia se llama la nobleza de toga, que se distingue de la nobleza de espada, a la que cada vez se va uniendo más y más a través de los matrimonios a medida que progresa en el tiempo, en que debe su estatuto al capital cultural, de tipo jurídico esencialmente.

No puedo repetir aquí el conjunto del análisis histórico que esbocé en el último capítulo de *La nobleza de Estado*, basándome en los estudios, pocas veces relacionados, de los historiadores de la educación, de los historiadores del Estado y de los historiadores de las ideas. Podría servir de base para una comparación metódica con el proceso, en todo punto similar en mi opinión, pese a las diferencias aparentes, que condujo al cuerpo de los samurais, del cual una fracción ya se había transformado en burocracia docta en el transcurso del

siglo XVII, a promover en la segunda mitad del siglo XIX un Estado moderno, basado en un cuerpo de burócratas que asociaban un origen noble y una fuerte cultura escolar y que se preocupaban por afirmar su independencia en y mediante un culto del Estado nacional muy directamente arraigado en el aristocratismo y en un fuerte sentimiento de superioridad en relación con los industriales y los comerciantes, por no hablar de los políticos.

Por lo tanto, volviendo al caso de Francia, se observa que la invención del Estado y, en particular, de las ideas de «público», de «bien común» y de «servicio público» que conforman su parte central, es inseparable de la invención de las instituciones que fundan el poder de la nobleza de Estado y su reproducción: así, por ejemplo, las fases de desarrollo de la institución escolar y, muy particularmente, la aparición en el siglo XVIII de instituciones de un tipo nuevo, los colegios, mezclando a unas fracciones determinadas de la aristocracia y de la burguesía de toga en unos internados que anuncian el sistema actual de colegios universitarios muy selectivos, coinciden con las fases de desarrollo de la burocracia de Estado (y secundariamente, por lo menos en el siglo XVI, de Iglesia). La autonomización del campo burocrático y la proliferación de las posiciones independientes de los poderes temporales y espirituales establecidos corren parejas con el desarrollo de una burguesía y de una nobleza de toga, cuyos intereses, especialmente en materia de reproducción, están estrechamente vinculados con el Colegio; tanto en su arte de vivir, que reserva un lugar importante a las prácticas culturales, como en su sistema de valores, esta especie de *Bildungsburgertum*, como dicen los alemanes, se define, por oposición por una parte al clero y por otra a la nobleza de espada, cuya ideología de la cuna critica, en nombre del mérito y de lo que más adelante se llamará la competencia. Por último, entre los togados es donde se inventa colectivamente —aunque la historia de las ideas aísle nombres propios— la ideología moderna del servicio público, del bien común y de la cosa pública; en pocas palabras, lo que se ha dado en llamar el «humanismo cívico de

los funcionarios» que, especialmente a través de los abogados girondinos, inspirará la Revolución Francesa.

Así, para imponerse en unas luchas que la enfrentan con las demás fracciones dominantes, nobles de espada, y también burgueses de la industria y de los negocios, la nueva clase, cuyos poder y autoridad se fundamentan en el nuevo capital, el capital cultural, tiene que elevar sus intereses particulares a un grado de universalización superior, e inventar una versión que cabe llamar «progresista» (en relación con las variantes aristocráticas que inventarán un poco más tarde los funcionarios alemanes y los funcionarios japoneses) de la ideología del servicio público y de la meritocracia: reivindicando el poder en nombre de lo universal, nobles y burgueses de toga consiguen que prospere la objetivación y, con ello, la eficiencia histórica de lo universal, y no pueden servirse del Estado al que pretenden servir sin servir, por poco que sea, a los valores universales con los que lo identifican.

## ¿ARTE O DINERO?

Podría concluir aquí, pero quiero volver fugazmente sobre la imagen del demonio de Maxwell que empleé por imperativos de la comunicación pero que, como todas las metáforas procedentes del mundo de la física y, muy especialmente, de la termodinámica, contiene una filosofía de la acción absolutamente falsa y una visión conservadora del mundo social (como pone de manifiesto el uso consciente o inconsciente de todos los que, como Heidegger por ejemplo, denuncian la «nivelación» y el aniquilamiento progresivo de las diferencias «auténticas» en la plana e insípida banalidad de los valores «medios»). De hecho, los agentes sociales, alumnos que optan por una carrera o una disciplina, familias que escogen un centro de enseñanza para sus hijos, etc., no son partículas sometidas a fuerzas mecánicas y que actúan bajo la imposición de *causas*; como tampoco son sujetos conscientes y avezados que obedecen a *razones* y que actúan con pleno *conocimiento de*

*causa*, como creen los defensores de la *national Action Theory* (podría mostrar, si dispusiera de tiempo, cómo estas filosofías, totalmente opuestas aparentemente, se confunden de hecho puesto que, si el conocimiento del orden de las cosas y de las causas es perfecto y si la elección es completamente lógica, no se ve en qué se distingue de la sumisión pura y simple a las fuerzas del mundo, y en qué, por consiguiente, sigue siendo una elección).

Los «sujetos» son en realidad agentes actuantes y conscientes dotados de un *sentido práctico* (es el título que le puse a la obra en la que desarrollo estos análisis), sistema adquirido de preferencias, de principios de visión y de división (lo que se suele llamar un gusto), de estructuras cognitivas duraderas (que esencialmente son fruto de la incorporación de estructuras objetivas) y de esquemas de acción que orientan la percepción de la situación y la respuesta adaptada. El *habitus* es esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada —lo que, en deporte, se llama el sentido del juego, arte de *anticipar* el desarrollo futuro del juego que está inscrito en punteado en el estado presente del juego—. Por poner un ejemplo en el ámbito de la educación, el sentido del juego se está volviendo cada vez más necesario a medida que, como ocurre en Francia y también en Japón, las carreras se diversifican y confunden (¿cómo escoger entre un centro de postín que va a menos y una escuela refugio que va a más?). Los movimientos de la bolsa de los valores escolares son difíciles de anticipar y quienes, a través de la familia, padres, hermanos y hermanas, etc., o de sus relaciones, pueden beneficiarse de una información sobre los circuitos de formación y su rendimiento diferencial, actual y potencial, pueden colocar en condiciones óptimas sus inversiones escolares y sacar el mayor provecho de su capital cultural. Ésta es una de las intermediaciones a través de las cuales el éxito escolar —y social— se relaciona con el origen social.

Dicho de otro modo, las «partículas» que avanzan hacia el «demonio» llevan dentro de sí, es decir en su *habitus*, la ley de su dirección y de su movimiento, el principio de la «vocación»

que les orienta hacia tal centro o cual disciplina. Y he analizado muy detenidamente cómo el peso relativo, en el capital de los adolescentes (o de sus familias), del capital económico y del capital cultural (lo que llamo la estructura del capital) aparece retraducido en un sistema de preferencias que les lleva a privilegiar o bien el arte en detrimento del dinero, las cosas de la cultura en detrimento de los asuntos de poder, etc., o bien a la inversa; cómo esta estructura del capital, a través del sistema de preferencias que produce, les estimula a orientarse, en sus elecciones escolares, y luego sociales, hacia uno u otro polo del campo de poder, el polo intelectual o el polo de los negocios, y a adoptar las prácticas y las opiniones correspondientes (de este modo se entiende lo que sólo es evidente porque estamos acostumbrados a ello, por ejemplo que los alumnos de la École normale, futuros catedráticos o intelectuales, se sitúen más bien a la izquierda, lean revistas intelectuales, vayan con frecuencia al teatro y al cine, practiquen poco deporte, etc., mientras que los alumnos de HEC se sitúen más bien a la derecha, se entreguen intensamente al deporte, etc.).

Y de igual modo, en el lugar del demonio, hay, entre otras cosas, miles de profesores que aplican a los alumnos categorías de percepción y de apreciación estructuradas según los mismos principios (no puedo, aquí, desarrollar el análisis que llevé a cabo de las categorías del entendimiento profesoral, y de las parejas de adjetivos tales como brillante/serio, que los profesores aplican, para valorarlas, a las producciones de sus alumnos y a todas sus maneras, de ser y de hacer). En otras palabras, la acción del sistema escolar es la resultante de las acciones más o menos toscamente orquestadas de miles de pequeños demonios de Maxwell que, por sus elecciones ordenadas según el orden objetivo (las estructuras estructurantes son, como recordé, estructuras estructuradas), tienden a reproducir este orden sin saberlo, ni quererlo.

Pero la metáfora del demonio es peligrosa, una vez más, porque propicia la fantasía de la confabulación, que se cierne a menudo sobre el pensamiento crítico, la idea de una voluntad malévola que sería responsable de todo lo que sucede,

para mejor y sobre todo para peor, en el mundo social. Si lo que es lícito describir como un *mecanismo*, por imperativos de la comunicación, es experimentado, a veces, como una especie de *máquina infernal* (se habla mucho aquí de «infierno del éxito»), como un engranaje trágico, externo y superior a los agentes, es porque cada uno de los agentes está obligado en cierto modo a participar, para existir, en un juego que le impone inmensos esfuerzos e inmensos sacrificios.

Y pienso que de hecho el orden social que garantiza el modo de reproducción escolar somete hoy en día, incluso a aquellos que más se benefician de él, a un grado de tensión absolutamente comparable al que la sociedad de la corte, tal como la describe Elias, imponía incluso a aquellos que tenían el extraordinario privilegio de pertenecer a ella: «En última instancia, la necesidad de esta lucha por las posibilidades de poder, de rango y de prestigio siempre amenazadas impulsaba a los interesados, debido precisamente a la estructura jerarquizada del sistema de dominación, a someterse a un ceremonial experimentado por todos como una carga. Ninguna de las personas que componía el grupo tenía la posibilidad de iniciar una reforma. La más mínima tentativa de reforma, la más mínima modificación de estructuras tan precarias como tensas habría acarreado irremisiblemente el cuestionamiento, la merma o incluso la abolición de los derechos y privilegios de individuos o de familias. Una especie de tabú prohibía a la capa superior de esta sociedad alterar estas posibilidades de poder y mucho menos aún suprimirlas. Cualquier intento en este sentido habría movilizado en su contra a amplias capas de privilegiados, que temían, tal vez equivocadamente, que las estructuras del poder que les confería estos privilegios amenazaran con ceder o desmoronarse si se alteraba el más mínimo detalle en el orden establecido. Así pues, todo siguió igual.»[1] En Japón, como en Francia, los padres sobrepasados, los jóvenes

1. Norbert Elias, *La Société de couR*, París, Flammarion, 1985, pág. 330. Hay traducción en castellano, *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

agobiados, los empresarios decepcionados por los productos de una enseñanza que consideran inadaptada son las víctimas impotentes de un mecanismo que no es más que el efecto acumulado de sus estrategias engendradas y arrastradas por la lógica de la competencia de todos contra todos.

Para acabar también con la representación mutilada y caricaturesca que algunos analistas poco inspirados o malintencionados han ofrecido de mis investigaciones, necesitaría disponer de tiempo para mostrar aquí cómo la lógica del modo de reproducción escolar —y en especial su carácter *estadístico*—, y las *contradicciones* que lo caracterizan pueden originar a la vez, y *sin contradicción*, la reproducción de las estructuras de las sociedades avanzadas y de muchos de los *cambios* que las afectan. Estas contradicciones (que analicé especialmente en el capítulo de *La distinción* titulado «Clasificación, desclasificación, reclasificación»)[1] constituyen sin duda el principio oculto de determinados conflictos políticos característicos del periodo reciente, como el movimiento de mayo del 68 que, como las mismas causas producen los mismos efectos, sacudió más o menos simultáneamente, y sin que quepa suponer en lo más mínimo influencias directas, la universidad francesa y la universidad japonesa. Analicé extensamente, en otra de mis obras, que titulé, un poco por escarnio, *Homo academicus*, los factores que determinaron la crisis del mundo escolar cuya expresión visible fue el movimiento de mayo: superproducción de diplomados y devaluación de los diplomas (dos fenómenos que, si me atengo a lo que he leído, también afectan a Japón), devaluación de las posiciones universitarias, especialmente las subalternas, que proliferaron sin que las carreras se abrieran en proporción, debido a la estructura absolutamente arcaica de la jerarquía universitaria (en este caso, una vez más, me gustaría llevar a cabo una investigación comparativa sobre la forma que adoptan, en el caso de Japón, las relaciones del tiempo y del poder universitario tal como las he analizado en Francia).

1. Véase *La Distinction*, op*. cit.,* págs. 147-185.

Y pienso que es en los cambios del campo académico, y, sobre todo, de las relaciones del campo académico y del campo económico, en la transformación de la correspondencia entre los títulos escolares y los puestos, donde encontraríamos el verdadero principio de los nuevos movimientos sociales que surgieron en Francia, en la prolongación del 68 y otra vez hace muy poco, como el fenómeno muy nuevo de las «coordinaciones», y que, si me fío de mis autores, empiezan a manifestarse también en Alemania y en Japón, especialmente entre los trabajadores jóvenes, menos devotos que sus mayores de la ética tradicional del trabajo. Del mismo modo, los cambios políticos que se observan en la URSS y que se iniciaban en China tampoco están desligados del crecimiento considerable de la fracción de la población de estos países que ha pasado por la enseñanza superior y de las contradicciones subsiguientes, y para empezar en el propio seno del campo del poder.

Pero también habría que estudiar la relación entre la nueva delincuencia escolar, más desarrollada en Japón que en Francia, y la lógica de la competición desenfrenada que domina la institución escolar y sobre todo el *efecto de destino* que el sistema escolar ejerce sobre los adolescentes: la institución escolar impone a menudo con una brutalidad psicológica muy grande sus juicios tajantes y sus veredictos inapelables que colocan a todos los alumnos en una jerarquía única de formas de excelencia —dominada hoy en día por una disciplina, las matemáticas—. Los excluidos son condenados en nombre de un criterio colectivamente reconocido y aprobado, por lo tanto psicológicamente indiscutible e indiscutido, el de la inteligencia: con lo que a menudo no les queda otro remedio para restaurar una identidad amenazada que las rupturas brutales con el orden escolar y el orden social (se ha observado en Francia que en la rebelión contra la escuela es donde se fraguan y se moldean muchas bandas de delincuentes) o, como también es el caso, la crisis psíquica, incluso la enfermedad mental o el suicidio.

Y habría que analizar por último todas las disfunciones técnicas que, desde la propia perspectiva del sistema, es decir

desde la perspectiva del mero rendimiento técnico (en la institución escolar y más allá), resultan de la primacía conferida a las estrategias de *reproducción social*: sólo mencionaré como ejemplo el estatuto inferior que objetivamente confieren las familias a la formación profesional y el privilegio que otorgan a la enseñanza superior. Es probable que, en Japón como en Francia, los grandes dirigentes que, a su vez procedentes de las grandes universidades públicas en Japón o de las grandes escuelas universitarias en Francia, abogan por la revalorización de una formación profesional reducida al estado de refugio o de vertedero (y víctima, sobre todo en Japón, de la competencia de la enseñanza laboral), considerasen como una catástrofe que su hijo quedara relegado a la formación profesional. Y la misma contradicción reaparece en la ambivalencia de esos mismos dirigentes respecto a un sistema de enseñanza al que si no le deben su posición, por lo menos sí le deben la autoridad y la legitimidad con las que la ocupan: como si quisieran tener los beneficios técnicos de la acción escolar sin asumir sus costos sociales —tales como las exigencias y las garantías asociadas a la posesión de títulos que cabe llamar universales, por oposición a los títulos «caseros» otorgados por las empresas—, propician la enseñanza privada y apoyan o inspiran todas las iniciativas políticas orientadas a reducir la autonomía de la institución escolar y la libertad del cuerpo docente; manifiestan una ambigüedad extrema en el debate sobre la especialización de la enseñanza, como si quisieran tener los beneficios de todas las opciones, los límites y las garantías asociadas a una enseñanza altamente especializada, y la abertura y la disponibilidad propiciadas por una enseñanza de cultura general, adecuada para desarrollar las capacidades de adaptación convenientes para unos empleados móviles y «flexibles», o también las garantías y las seguridades que proporcionan los «jóvenes señores» procedentes de la ENA o de Todai, gestionarios equilibrados de las situaciones de equilibrio, y las audacias de los «jóvenes leones» que se han salido de la fila, supuestamente mejor adaptados a los tiempos de crisis.

Pero, si por una vez el sociólogo puede permitirse el lujo de hacer previsiones, es sin duda en la relación cada vez más tensa entre la gran y la pequeña nobleza de Estado donde reside el principio de los grandes conflictos del futuro: todo en efecto permite suponer que, frente a los antiguos alumnos de las grandes escuelas universitarias de Francia, de las grandes universidades públicas de Japón, que tienden cada vez más a monopolizar duraderamente todas las grandes posiciones de poder, en la banca, en la industria, en la política, los poseedores de títulos de segundo orden, pequeños samurais de la cultura, se verán sin duda impulsados a invocar, en sus luchas por una ampliación del grupo en el poder, nuevas justificaciones universalistas como hicieron en el siglo XVI, en Francia, y hasta los inicios de la Revolución Francesa, los pequeños aristócratas provincianos, o, en el siglo XIX, los pequeños samurais excluidos que en nombre «de la libertad y de los derechos cívicos», encabezaron la sublevación contra la reforma Meiji.

# ANEXO

## Espacio social y campo del poder[1]

¿Por qué me parece necesario y legítimo introducir en el vocabulario de la sociología las nociones de espacio social y de campo del poder? En primer lugar, para romper con la tendencia a pensar el mundo social de forma sustancialista. La noción de *espacio* contiene, por sí misma, el principio de una aprehensión *relacional* del mundo social: afirma en efecto que toda la «realidad» que designa reside en la *exterioridad mutua* de los elementos que la componen. Los seres aparentes, directamente visibles, trátese de individuos o de grupos, existen y subsisten en y por la *diferencia*, es decir en tanto que ocupan *posiciones relativas* en un espacio de relaciones que, aunque invisible y siempre difícil de manifestar empíricamente, es la realidad más real (el *ens realissimum*, como decía la escolástica) y el principio real de los comportamientos de los individuos y de los grupos.

El objetivo principal de la ciencia social no consiste en construir clases. El problema de la clasificación, que experimentan todas las ciencias, no se plantea de una forma tan dramática a las ciencias del mundo social únicamente porque se trata de un problema político que surge, en la práctica, en la lógica de la lucha política, cada vez que se intenta construir grupos reales, por una acción de movilización cuyo paradigma

1. Conferencia pronunciada en la Universidad de Wisconsin en Madison (Estados Unidos) en abril de 1989.

es la ambición marxista de construir el proletariado como fuerza histórica («proletarios de todos los países, *uníos*»). Marx, estudioso y hombre de acción a la vez, dio falsas soluciones teóricas —como la afirmación de la existencia real de las clases— a un verdadero problema práctico: la necesidad, para cualquier acción política, de reivindicar la capacidad, real o supuesta, en cualquier caso *creíble*, de expresar los intereses de un grupo; de manifestar —es una de las funciones principales de las manifestaciones— la existencia de ese grupo, y la fuerza social actual o potencial que es capaz de aportar a quienes lo expresan y, por eso mismo, lo constituyen como grupo. Así, hablar de espacio social significa resolver, haciéndolo desaparecer, el problema de la existencia y de la no existencia de las clases, que divide desde los inicios a los sociólogos: se puede negar la existencia de las clases sin negar lo esencial de lo que los defensores de la noción entienden afirmar a través de ella, es decir la *diferenciación social*, que puede ser generadora de antagonismos individuales y, a veces, de enfrentamientos colectivos entre los agentes situados en posiciones diferentes dentro del espacio social.

La ciencia social no ha de construir clases sino espacios sociales dentro de los cuales puedan ser diferenciadas clases, pero que no existen sobre el papel. En cada caso ha de *construir y descubrir* (más allá de la oposición entre el construccionismo y el realismo) el principio de diferenciación que permite re–engendrar teóricamente el espacio social empíricamente observado. Nada permite suponer que este principio de diferenciación vaya a ser el mismo en cualquier tiempo y en cualquier lugar, en la China de los Ming y en la China contemporánea, o en la Alemania, la Rusia y la Argelia actuales. Pero salvo las sociedades menos diferenciadas (que aun así manifiestan diferencias, menos fáciles de calibrar, según el capital simbólico), todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir estructuras de diferencias que sólo cabe comprender verdaderamente si se elabora el principio generador que fundamenta estas diferencias en la objetividad. Principio que no es más que la estructura de la distribución de las

formas de poder o de las especies de capital eficientes en el universo social considerado —y que por lo tanto varían según los lugares y los momentos.

Esta estructura no es inmutable, y la topología que describe un estado de las posiciones sociales permite fundamentar un análisis dinámico de la conservación y de la transformación de la estructura de distribución de las propiedades actuantes y, con ello, del espacio social. Eso es lo que pretendo transmitir cuando describo el espacio social global como un *campo*, es decir a la vez como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura.

Algo parecido a una clase o, más generalmente, a un grupo movilizado por y para la defensa de sus intereses, sólo puede llegar a existir a costa y al cabo de una labor colectiva de construcción inseparablemente teórica y práctica; pero todos los agrupamientos sociales no son igualmente probables, y ese artefacto social que es siempre un grupo social tiene tantas más posibilidades de existir y de subsistir duraderamente cuanto que los agentes que se agrupan para constituirlo estuvieran ya más próximos en el espacio social (lo que también es cierto de una unidad basada en una relación afectiva de amor o de amistad, esté o no sancionada socialmente). Dicho de otro modo, la labor simbólica de *constitución* o de consagración que es necesaria para crear un grupo unido (imposición de nombres, de siglas, de signos de adhesión, manifestaciones públicas, etc.) tiene tantas más posibilidades de alcanzar el éxito cuanto que los agentes sociales sobre los que se ejerce estén más propensos, debido a su proximidad en el espacio de las posiciones sociales y también de las disposiciones y de los intereses asociados a estas posiciones, a reconocerse mutuamente y a reconocerse en un mismo proyecto (político u otro).

Pero ¿no significa caer en una petición de principio el he-

cho de aceptar la idea de un espacio social unificado? ¿Y no habría que interrogarse sobre las condiciones sociales de posibilidad y los límites de un espacio semejante? De hecho, la génesis del Estado es inseparable de un proceso de unificación de los diferentes campos sociales, económico, cultural (o escolar), político, etc., que va parejo a la constitución progresiva de un monopolio estatal de la violencia física y *simbólica* legítima. Debido a que concentra un conjunto de recursos materiales y simbólicos, el Estado está en condiciones de regular el funcionamiento de los diferentes campos, o bien a través de las intervenciones financieras (como en el campo económico, las ayudas públicas a la inversión o, en el campo cultural, las ayudas a tal o cual forma de enseñanza), o bien a través de las intervenciones jurídicas (como las diferentes normativas del funcionamiento de las organizaciones o del comportamiento de los agentes individuales).

En cuanto a la noción de campo del poder, he tenido que introducirla para dar cuenta de unos efectos estructurales que no había manera de comprender de otro modo: en especial unas propiedades concretas de las prácticas y de las representaciones de los escritores y de los artistas que la mera referencia al campo literario o artístico no permite explicar del todo, como por ejemplo la doble ambivalencia respecto al «pueblo» y al «burgués» que encontramos en escritores o artistas que ocupan posiciones diferentes en esos campos y que sólo se vuelve inteligible si se toma en cuenta la posición dominada que los campos de producción cultural ocupan en ese espacio más extenso.

El campo del poder (que no hay que confundir con el campo político) no es un campo como los demás: es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital (por ejemplo la «tasa de cambio» entre el capital cultural y el

capital económico); es decir, en particular, cuando están amenazados los equilibrios establecidos en el seno del campo de las instancias específicamente encargadas de la reproducción del campo del poder (y en el caso francés, el campo de las escuelas universitarias selectivas).

Una de las cosas que está en juego en las luchas que enfrentan al conjunto de los agentes o de las instituciones que tienen en común el hecho de poseer una cantidad de capital específico (económico o cultural en particular) suficiente para ocupar posiciones dominantes en el seno de los campos respectivos es la conservación o la transformación de la «tasa de cambio» entre los diferentes tipos de capital y, al mismo tiempo, el poder sobre las instancias burocráticas que están en condiciones de modificarlo mediante medidas administrativas —aquellas por ejemplo que pueden afectar a la escasez de los títulos escolares que dan acceso a las posiciones dominantes y, con ello, al valor relativo de estos títulos y de las posiciones correspondientes—. Las fuerzas que se pueden emplear en estas luchas y la orientación, conservadora o subversiva, que se les aplica, dependen de la «tasa de cambio» entre los tipos de capital, es decir de aquello mismo que esas luchas se proponen conservar o transformar.

La dominación no es mero efecto directo de la acción ejercida por un conjunto de agentes («la clase dominante») investidos de poderes de coacción sino el efecto indirecto de un conjunto complejo de acciones que se engendran en la red de las coacciones cruzadas a las que cada uno de los dominantes, dominado de este modo por la estructura del campo a través del cual se ejerce la dominación, está sometido por parte de todos los demás.

# 3. PARA UNA CIENCIA DE LAS OBRAS[1]

Los campos de producción cultural proponen a quienes se han adentrado en ellos un *espacio de posibilidades* que tiende a orientar su búsqueda definiendo el universo de los problemas, de las referencias, de los referentes intelectuales (con frecuencia constituidos por nombres de personajes faro), de los conceptos en ismo; resumiendo, todo un sistema de coordenadas que hay que tener en la cabeza —lo que no significa en la conciencia— para participar en el juego. En esto estriba la diferencia por ejemplo entre los profesionales y los aficionados o, hablando en el lenguaje de la pintura, los *naïfs* (como el Aduanero Rousseau). Este espacio de posibilidades es lo que hace que los productores de una época estén a la vez situados y fechados y sean relativamente autónomos en relación con las determinaciones directas del entorno económico y social: así, por ejemplo, para comprender las elecciones de los directores de teatro contemporáneos, no es posible limitarse a relacionarlas con las condiciones económicas, con el estado de las subvenciones o de las recaudaciones, o incluso con las expectativas del público; hay que referirse a toda la historia de la puesta en escena desde la década de 1880, durante la cual se constituyó la problemática específica como universo de los *puntos en discusión* y conjunto de los elementos constitutivos

1. Conferencia pronunciada en el marco de los *Christian Gauss Seminars in Criticism*, Universidad de Princeton, 1986.

del espectáculo sobre los cuales un director digno de este nombre tendrá que tomar postura.

Este espacio de posibilidades, que trasciende los agentes singulares, funciona como una especie de sistema de coordenadas común que hace que, incluso cuando no se refieren conscientemente unos a otros, los creadores contemporáneos se sitúen objetivamente unos respecto a otros.

La reflexión sobre la literatura no es ajena a esta lógica y quisiera tratar de aislar lo que me parece ser el espacio de las maneras posibles de analizar las obras culturales, tratando cada vez de explicitar sus presupuestos teóricos. Para ir hasta el final del método, que establece la existencia de una relación inteligible entre las tomas de postura (las elecciones entre las posibilidades) y las posiciones en el campo social, debería proporcionar los elementos sociológicos necesarios en cada caso para comprender cómo los diferentes especialistas se distribuyen entre esas diferentes aproximaciones; por qué, entre los diferentes métodos posibles, se apropian de unos determinados y no de otros. Pero no lo haré, aunque no sea eso lo más difícil (esbocé por ejemplo una relación de este tipo en el análisis que en *Homo academicus* hice del debate Barthes–Picard).

## LA OBRA COMO TEXTO

Una primera división, harto conocida, es la que opone las *explicaciones externas* y las *interpretaciones internas* (en el sentido de Saussure hablando de «lingüística interna») o formales. La lectura interna, en su forma más corriente, es lo propio de los *lectores*, quiero decir los profesores de literatura de todos los países. En la medida en que se basa en toda la lógica de la institución universitaria —la situación todavía está más clara en la filosofía—, no necesita constituirse en cuerpo de doctrina y puede permanecer en estado de *doxa.* El *New Criticism*, que ha tenido el mérito de darle una expresión explícita, no ha hecho más que constituir en teoría los presupuestos de la lectura «pura», basada en la absolutización del

texto, de una literatura «pura». Los presupuestos históricamente constituidos, que son inherentes a la producción «pura» —particularmente en el caso de la poesía—, también encuentran una expresión en el campo literario mismo, en Inglaterra, en el T. S. Eliot de *The Sacred Wood* y, en Francia, en la NRF y muy especialmente en Paul Valéry: las obras culturales se conciben como significaciones intemporales y formas puras que requieren una lectura puramente interna y ahistórica, que excluye cualquier referencia, considerada «reductora» y «tosca», a unas determinaciones históricas o a unas funciones sociales.

De hecho, si se pretende fundamentar a toda costa como teoría esta tradición formalista que, puesto que hunde sus raíces en la *doxa* institucional no necesita fundamentos, cabe, me parece, orientarse en dos direcciones. Se puede invocar la teoría neokantiana de las formas simbólicas o, más ampliamente, todas las tradiciones que se proponen descubrir estructuras antropológicas universales (como la mitología comparada) o recuperar las formas universales de la razón poética o literaria, las estructuras ahistóricas que originan la construcción poética del mundo (por ejemplo la «esencia» de lo poético, del símbolo, de la metáfora, etc.).

Segundo fundamento posible, la teoría estructuralista es mucho más poderosa, intelectual y socialmente. Socialmente, ha tomado el relevo de la *doxa* internalista y ha conferido un aura de cientificidad a la lectura interna como deconstrucción formal de textos intemporales. La hermenéutica estructuralista trata las obras culturales (lengua, mitos y, por extensión, obras de arte) como estructuras estructuradas sin sujeto estructurante que, como la lengua saussuriana, son realizaciones históricas particulares y por lo tanto han de ser descifradas como tales, pero sin ninguna referencia a las condiciones económicas o sociales de la producción de la obra o de los productores de la obra (como el sistema escolar).

El mérito de Michel Foucault estriba en haber proporcionado lo que me parece ser la única formulación rigurosa (junto a la de los formalistas rusos) del proyecto estructuralista

en materia de análisis de las obras culturales. El estructuralismo simbólico tal como él lo expresa conserva de Saussure lo que es sin duda lo esencial, es decir la primacía de las relaciones: «La lengua», dice Saussure, con un lenguaje muy cercano al del Cassirer de *Substanzbegriff und Funktionsbegriff,* «es forma y no sustancia.» Consciente de que ninguna obra existe por sí misma, es decir al margen de las relaciones de interdependencia que la vinculan a otras obras, Michel Foucault propone llamar «campo de posibilidades estratégicas» al «sistema regulado de diferencias y de dispersiones» dentro del cual se define cada obra singular.[1] Pero muy cercano a los semiólogos y a los usos que han podido hacer, con Trier por ejemplo, de una noción como la de «campo semántico», se niega a buscar fuera del orden del discurso el principio de la elucidación de cada uno de los discursos que se insertan en él: «Si el análisis de los fisiócratas forma parte de los mismos discursos que el de los utilitaristas, no es porque vivieran en la misma época, tampoco porque se enfrentaran dentro de una misma sociedad, ni porque sus intereses se entremezclaran en una misma economía, sino porque sus dos opciones derivaban de una única y misma distribución de los puntos de elección, de un único y mismo campo estratégico.»[2]

Por lo tanto, lo que los productores culturales tienen en común es un sistema de referencias comunes, de referentes comunes, en pocas palabras, algo parecido a lo que evocaba antes con el nombre de espacio de las posibilidades. Pero Foucault, fiel con ello a la tradición saussuriana y a la tajante ruptura que ésta lleva a cabo entre la lingüística interna y la lingüística externa, afirma la autonomía absoluta de este «campo de posibilidades estratégicas», al que llama *épistèmè,* y recusa muy lógicamente como «ilusión doxológica» el intento de encontrar en lo que él llama «el campo de la polémica» y en «las

1. Me refiero aquí a un texto que constituye sin duda la expresión más clara de los presupuestos teóricos de ese momento de la obra de Foucault: «Respuesta al círculo de epistemología», *Cahiers pour l'analyse*, 9, verano de 1968, págs. 9–40, especialmente pág. 40.

2. *Ibid.*, pág. 29.

divergencias de *intereses* o de *hábitos mentales* en los individuos» (imposible no sentirme aludido...) el principio explicativo de lo que sucede en el «campo de las posibilidades estratégicas». En otras palabras, Michel Foucault transfiere al cielo de las ideas, si me atrevo a llamarlo así, las oposiciones y los antagonismos que hunden sus raíces en las relaciones entre los productores y los usuarios de las obras consideradas.

Por supuesto, no se trata en absoluto de negar la determinación específica que ejerce el espacio de las posibilidades, puesto que una de las funciones de la noción de campo relativamente autónomo, dotado de una historia propia, consiste en dar cuenta de la determinación; sin embargo no es posible tratar el orden cultural, el *épistèmè*, como un sistema totalmente autónomo: aunque sólo fuera porque ello significaría renunciar a la posibilidad de dar cuenta de los cambios que acontecen en este universo separado, a menos que se le conceda una propensión inmanente a transformarse, como en Hegel, mediante una forma misteriosa de *Selbstbewegung*. (Foucault, como tantos otros, sucumbe ante esta forma de esencialismo o, si se prefiere, de fetichismo que se ha manifestado en otros ámbitos, y muy particularmente en el caso de las matemáticas: hay que seguir aquí a Wittgenstein, que recuerda que las verdades matemáticas no son esencias eternas que hayan surgido ya armadas del cerebro humano, sino los productos históricos de un tipo concreto de labor histórica ejecutada según las reglas y las regularidades específicas de este mundo social particular que es el campo científico.)

La misma crítica vale contra los formalistas rusos. Como Foucault, que bebió en las mismas fuentes, sólo consideran el sistema de las obras, la red de relaciones entre los textos, la *intertextualidad*; y, como él, están obligados a encontrar en el sistema mismo de los textos el principio de su dinámica. Tynianov por ejemplo afirma explícitamente que todo lo que es literario sólo puede determinarse mediante las condiciones anteriores del sistema literario (Foucault dice lo

mismo de las ciencias). Convierten el proceso de «automatización» o de «desautomatización» en una especie de ley natural, análoga a un efecto de desgaste mecánico, del cambio poético.

## LA REDUCCIÓN AL CONTEXTO

Volveré sobre este punto. Paso ahora al análisis externo que, integrando la relación entre el mundo social y las obras culturales en la lógica del *reflejo*, vincula directamente las obras con las características sociales de los autores (con su origen social) o de los grupos que eran sus destinatarios reales o supuestos, y cuyas expectativas supuestamente han de cumplir. Como se ve en el caso, en mi opinión el más favorable, es decir el análisis que Sartre dedicó a Flaubert, el método biográfico se agota tratando de encontrar en las características de la existencia singular del autor unos principios explicativos que sólo pueden revelarse si se toma en cuenta como tal el microcosmos literario en el que se insertaba.

Y lo mismo cabe decir del análisis estadístico que trata de establecer las características estadísticas de la población de los escritores en momentos diferentes o de categorías de escritores diferentes (escuelas, géneros, etc.) en un momento determinado: en efecto, aplica, las más de las veces a poblaciones *preelaboradas*, unos principios de clasificación a su vez también preelaborados. Para conferirle un mínimo de rigor, habría que estudiar primero, como hizo Francis Haskell en la pintura, la historia del proceso de constitución de las *listas* de autores con las que trabaja el técnico estadístico, es decir el *proceso de canonización* y de jerarquización que conduce a delimitar lo que constituye en un momento concreto del tiempo la población de los escritores consagrados. Por otra parte, habría que estudiar la génesis de los sistemas de clasificación, nombres de épocas, de «generaciones», de escuelas, de «movimientos», de géneros, etc., que intervienen en el desglose estadístico, y que son, en la realidad misma, instrumentos y envites de luchas. En caso de no proceder a una genealogía

crítica de esta índole, uno se expone a zanjar en la investigación lo que está en tela de juicio en la realidad: por ejemplo, los límites de la población de los escritores, es decir de aquellos a los que los escritores más reconocidos reconocen el derecho a llamarse escritores (lo mismo valdría si se tratara de estudiar historiadores o sociólogos). Además, a falta de proceder a un análisis de las divisiones reales del campo, se corre el riesgo, debido al efecto de los reagrupamientos que impone la lógica del análisis estadístico, de destruir las cohesiones reales y, con ello, las relaciones estadísticas realmente fundamentadas que sólo un análisis estadístico que contara con un conocimiento de la estructura específica del campo sería capaz de aprehender. Y ello sin siquiera hablar de los efectos que puede tener un empleo imprudente del muestreo al azar (¿qué valor tendría una muestra de los escritores de la década de los cincuenta de la que Sartre estuviera ausente?).

Pero los estudios más típicos del modo de análisis externo son las investigaciones de inspiración marxista que, con autores tan dispares como Lukács o Goldmann, Borkenau (a propósito de la génesis del pensamiento mecanicista), Antal (a propósito de la pintura florentina) o Adorno (a propósito de Heidegger), tratan de remitir las obras a la visión del mundo o a los intereses sociales de una clase social. Se presupone en este caso que comprender la obra es comprender la visión del mundo del grupo social que habría sido expresada a través del artista que actuaría como una especie de médium. Habría que examinar los presupuestos, todos extremadamente ingenuos, de esas imputaciones de paternidad espiritual que se limitan a suponer que un grupo puede actuar *directamente* en tanto que causa determinante o causa final (función) sobre la producción de la obra. Pero, más profundamente, suponiendo que se logren determinar las funciones sociales de la obra, es decir los grupos y los «intereses» a los que «sirve» o que expresa, ¿se habría conseguido hacer progresar, por poco que fuera, la comprensión de la estructura de la obra? Decir que la religión es el «opio del pueblo» no enseña gran cosa sobre la *estructura* del mensaje religioso: y es —puedo adelantarlo ahora, antici-

pando sobre la lógica de mi exposición— la estructura del mensaje lo que constituye la condición de la realización de la función, en el supuesto de que haya función.

En contra de esta especie de *cortocircuito* reductor he desarrollado la *teoría* del campo. En *efecto*, la atención exclusiva a las funciones lleva a ignorar la cuestión de la lógica interna de los objetos culturales, su estructura en tanto que lenguajes; pero, aún es más, lleva a olvidar los grupos que producen estos objetos (sacerdotes, juristas, intelectuales, escritores, poetas, artistas, matemáticos, etc.) y para quienes cumplen también unas funciones. Aquí es donde Max Weber, con su teoría de los agentes religiosos, nos resulta de gran ayuda. Sin embargo, si bien tiene el mérito de reintroducir a los especialistas, sus intereses propios, es decir las funciones que su actividad y sus productos, doctrinas religiosas, corpus jurídicos, etc., cumplen para ellos, no se percata de que los universos de entendidos son *microcosmos* sociales, campos, que tienen su propia estructura y sus leyes propias.

## EL MICROCOSMOS LITERARIO

De hecho, hay que aplicar el modo de pensamiento relacional al espacio social de los productores: el microcosmos social en el que se producen las obras culturales, campo literario, campo artístico, campo científico, etc., es un espacio de relaciones objetivas entre posiciones —la del artista consagrado y la del artista maldito por ejemplo— y sólo se puede comprender lo que ocurre en él si se sitúa a cada agente o cada institución en sus relaciones objetivas con todos los demás. En el horizonte particular de estas relaciones de fuerza específicas, y de las luchas que pretenden conservarlas o transformarlas, se engendran las estrategias de los productores, la forma de arte que preconizan, las alianzas que sellan, las escuelas que fundan, y ello a través de los intereses específicos que en él se determinan.

Los determinantes externos que invocaban los marxistas

—por ejemplo el efecto de las crisis económicas, de las transformaciones técnicas o de las revoluciones políticas— sólo pueden ejercerse por mediación de las transformaciones de la estructura del campo que resultan de ello. El campo ejerce un efecto de *refracción* (como un prisma): por lo tanto únicamente si se conocen las leyes específicas de su funcionamiento (su «coeficiente de refracción», es decir su *grado de autonomía*) se podrá comprender los cambios en las relaciones entre escritores, entre los partidarios de los diferentes géneros (poesía, novela y teatro por ejemplo) o entre diferentes concepciones artísticas (arte por el arte y arte social por ejemplo), que acontecen por ejemplo cuando se produce un cambio de régimen político o una crisis económica.

## POSICIONES Y TOMAS DE POSICIÓN

Pero, me replicarán, ¿qué sucede con las obras en todo ello y no se nos habrá perdido por el camino lo que los defensores más sutiles de la lectura interna habían aportado? La lógica del funcionamiento de los campos hace que las diferentes posibilidades que son constitutivas del espacio de las posibilidades en un momento dado pueden parecer, a los agentes y a los analistas, incompatibles desde un punto de vista lógico, cuando sólo lo son desde un punto de vista sociológico: esto es lo que ocurre en particular con los diferentes métodos de análisis de las obras que he examinado. La lógica de la lucha, y de la división en campos antagonistas, que se reparten en función de las posibilidades objetivamente ofrecidas —hasta el punto que cada uno sólo ve o sólo quiere ver una pequeña fracción—, puede hacer que parezcan irreconciliables unas opciones a las que, en algunos casos, nada separa lógicamente. Debido a que cada campo se manifiesta oponiéndose, no puede percibir los límites que él mismo se impone en el propio acto mediante el que se constituye. Lo que resulta particularmente manifiesto en el caso de Foucault, quien, para elaborar lo que llama el espacio de las posibilidades, se cree

obligado a excluir el espacio social (el microcosmos artístico, literario o científico) cuya expresión es ese espacio. Con frecuencia ocurre que, como aquí, los antagonismos sociales en los que se asientan las oposiciones teóricas y los intereses ligados a esos antagonismos son el obstáculo exclusivo y único para la superación y la síntesis.

De este modo se puede conservar todo lo adquirido y todas las exigencias de las aproximaciones internalistas y externalistas, formalistas y sociológicas poniendo en relación el espacio de las obras (es decir de las formas, de los estilos, etc.) concebido como un campo de tomas de posición que sólo pueden ser comprendidas racionalmente, a la manera de un sistema de fonemas, es decir como un sistema de desviaciones diferenciales, y el espacio de las escuelas o de los autores concebido como un sistema de posiciones diferenciales en el campo de producción. Para facilitar la comprensión, simplificando mucho, asumiendo el riesgo de provocar asombro, se puede decir que los autores, las escuelas, las revistas, etc. existen en y por las diferencias que los separan. Y recordar, una vez más, la fórmula de Benveniste: «Ser distintivo y ser significativo es lo mismo.»

De este modo quedan resueltos de entrada varios problemas fundamentales y, en primer lugar, el problema del cambio. Por ejemplo, el motor del proceso de «banalización» y de «desbanalización» que describen los formalistas rusos no se inscribe en las obras mismas sino en la oposición, que es constitutiva de todos los campos de producción cultural y que adquiere su forma paradigmática en el campo religioso, entre la *ortodoxia* y la *herejía*: resulta significativo que Weber, hablando de la religión, hable también, a propósito de las funciones respectivas del sacerdocio y de los profetas, de «banalización» o de «rutinización» y de «desbanalización» o de «desrutinización». El proceso que entrañan las obras es producto de la lucha entre los agentes a los que, en función de su posición en el campo, ligada a su capital específico, les interesa la conservación, es decir la rutina y la rutinización, o la subversión, que con frecuencia reviste la forma de un re-

torno a las fuentes, a la pureza de los orígenes y a la crítica herética.

Resulta indudable que la orientación del cambio depende del estado del sistema de las posibilidades (por ejemplo estilísticas) que ofrece la historia, y que determinan qué es posible e imposible hacer o pensar en un momento dado del tiempo en un campo determinado; pero resulta igual de indudable que también depende de los intereses (las más de las veces absolutamente «desinteresados» en el sentido crematístico del término) que orientan a los agentes —en función de su posición respecto al polo dominante o al polo dominado del campo— hacia las posibilidades más seguras, más establecidas, o hacia las posibilidades más nuevas entre las que ya están constituidas socialmente o incluso hacia unas posibilidades que hay que crear por completo.

El propósito del análisis de las obras culturales consiste en la *correspondencia entre dos estructuras homologas*, la estructura de las obras (es decir de los géneros, pero también de las *formas*, de los estilos, y de los temas, etc.) y la estructura del campo literario (o artístico, científico, jurídico, etc.), campo de fuerzas que indisolublemente es un campo de luchas. El motor del cambio de las obras culturales, lengua, arte, literatura, ciencia, etc., reside en las luchas cuyas sedes son los campos de producción correspondientes: estas luchas que pretenden conservar o transformar la relación de fuerzas instituida en el campo de producción tienen evidentemente el efecto de conservar o de transformar la estructura del campo de las formas que son instrumentos y envites en estas luchas.

Las estrategias de los agentes y de las instituciones inscritos en las luchas literarias, es decir sus *tomas de posición* (específicas, es decir estilísticas por ejemplo, o no específicas, políticas, éticas, etc.), dependen de la *posición* que ocupen en la estructura del campo, es decir en la distribución del capital simbólico específico, institucionalizado o no (reconocimiento interno o notoriedad externa) y que, por mediación de las disposiciones constitutivas de su *habitus* (y relativamente autónomas en relación con la posición), les impulsa ya sea a conser-

var ya sea a transformar la estructura de esta distribución, por lo tanto a perpetuar las reglas del juego en vigor o a subvertirlas. Pero estas estrategias, a través de los envites de la lucha entre los dominantes y los aspirantes, las cuestiones a propósito de las cuales se enfrentan, dependen también del estado de la problemática legítima, es decir del espacio de las posibilidades heredadas de las luchas anteriores que tiende a definir el espacio de las tomas de posición posibles y a orientar de este modo la búsqueda de las soluciones y, por consiguiente, la evolución de la producción.

La relación que se establece entre las posiciones y las tomas de posición nada tiene que ver, como es manifiesto, con una determinación mecánica: cada productor, escritor, artista, científico, elabora su propio proyecto creador en función de la percepción de las posibilidades disponibles que le proporcionan las categorías de percepción y de valoración inscritas en su *habitus* a través de una trayectoria concreta y en función también de la propensión a captar o a rechazar ésta o aquélla de esas posibilidades que le inspiran los intereses asociados a su posición en el juego. Para resumir en unas pocas frases una teoría compleja, diré que cada autor, en tanto que ocupa una posición en un espacio, es decir un campo de fuerzas (irreductible a un mero agregado de puntos materiales) que asimismo es un campo de luchas que trata de conservar o de transformar el campo de fuerzas, sólo existe y sólo subsiste bajo las coerciones estructuradas del campo (por ejemplo, las relaciones objetivas que se establecen entre los géneros); pero también afirma la desviación diferencial que es constitutiva de su posición, su punto de vista, entendido como perspectiva tomada a partir de un punto, tomando una de las posiciones estéticas posibles, actual o virtualmente, en el campo de las posibilidades (y tomando así posición sobre las otras posiciones). Una vez situado, no puede no *situarse*, distinguirse, y ello, *al margen mismo de cualquier anhelo de distinción*: entrando en el juego, acepta tácitamente las coerciones y las posibilidades que se le presentan inherentes al juego así como a todos los que tienen el sentido del juego, como otras tantas «cosas por ha-

cer», formas por crear, maneras por inventar, resumiendo, como posibilidades dotadas de una mayor o menor «pretensión de existir».

La tensión entre las posiciones, que es constitutiva de la estructura del campo, es asimismo lo que determina su cambio, a través de las luchas a propósito de unos envites a su vez creados por las luchas; pero, por grande que sea la autonomía del campo, el resultado de estas luchas nunca es completamente independiente de los factores externos. Así, las relaciones de fuerza entre los «conservadores» y los «innovadores», los ortodoxos y los heréticos, los antiguos y los «nuevos» (o los «modernos») dependen muy estrechamente del estado de las luchas externas y de los refuerzos que unos u otros puedan encontrar en el exterior —por ejemplo, para los heréticos, en la emergencia de clientelas nuevas, cuya aparición con frecuencia está relacionada con cambios en el sistema escolar—. Así por ejemplo el éxito de la revolución impresionista indudablemente no habría sido posible sin la aparición de un público de jóvenes artistas (los pintores en ciernes) y de jóvenes escritores que estuvo determinada por una «superproducción» de diplomados producto de las transformaciones concomitantes del sistema escolar.

## EL CAMPO FIN DE SIGLO

A falta de poder ilustrar concretamente este programa de investigación con una descripción en profundidad de un estado determinado del campo literario, limitaré mi propósito, asumiendo el riesgo de parecer simplista o dogmático, a evocar algunos grandes rasgos del campo literario tal como se presenta en Francia en la década de 1880, es decir cuando se establece la estructura de este campo tal y como la conocemos en la actualidad.[1] La oposición entre el arte y el dinero, que

1. Para un análisis más profundo, véase P. Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995, págs. 175–212.

estructura el campo del poder, se reproduce en el campo literario bajo la forma de oposición entre el arte «puro», simbólicamente dominante pero económicamente dominado —la poesía, encarnación ejemplar del arte «puro», se vende mal—, y el arte comercial, bajo sus dos formas, el teatro de bulevar, que proporciona importantes ingresos y la consagración burguesa (la Academia), y el arte industrial, vodevil, novela popular (folletín), periodismo, cabaret.

Tenemos así una estructura quiasmática, homologa de la estructura del campo del poder, que enfrenta, como sabemos, a los intelectuales, ricos en capital cultural y pobres (relativamente) en capital económico, y a los empresarios de la industria y del comercio, ricos en capital económico y pobres (relativamente) en capital cultural. Por un lado, la independencia máxima respecto a la demanda del mercado y la exaltación de los valores de desinterés; por el otro, la dependencia directa, recompensada por el éxito inmediato, respecto a la demanda burguesa, en el caso del teatro, y pequeñoburguesa, incluso popular, en el caso del vodevil o del folletín y de la novela por entregas. Tenemos entonces todas las características reconocidas de la oposición entre dos subcampos, el subcampo de producción restringida que es en sí mismo su propio mercado, y el subcampo de gran producción.

Esta oposición principal se solapa con una oposición secundaria, ortogonal respecto a la anterior, según la calidad de las obras y la composición social de los públicos correspondientes. En el polo más autónomo, es decir por el lado de los productores para productores, esta oposición se establece entre la vanguardia consagrada (por ejemplo, en la década de 1880, los parnasianos y, en menor grado, los simbolistas) y la vanguardia naciente (los jóvenes) o la vanguardia que empieza a envejecer pero sin estar consagrada; en el polo más heterónomo, la oposición no es tan clara y se establece sobre todo según la calidad social de los públicos —oponiendo por ejemplo el teatro de bulevar y el vodevil y todas las formas de arte industrial.

Como se ve, más o menos hasta 1880, la oposición princi-

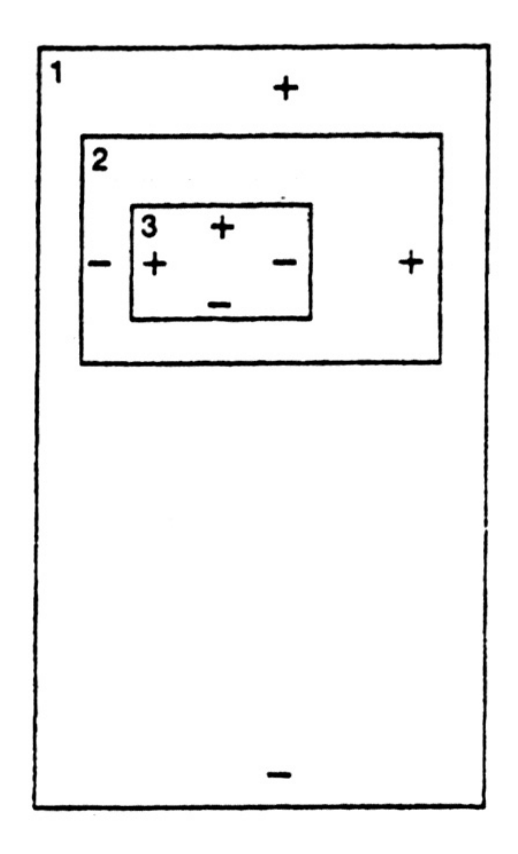



Diagrama del campo artístico (3) situado en el polo dominado del campo del poder (2) que a su vez está situado en el polo dominante del espacio social (1).

+ = polo positivo, posición dominante.

– = polo negativo, posición dominada.

pal se solapa parcialmente con la oposición entre los géneros, es decir entre la poesía y el teatro, puesto que la novela, muy dispersa, ocupaba una posición intermedia. El teatro que se situaba globalmente en el subcampo de gran producción (recordemos los grandes fracasos teatrales de todos los partidarios del arte por el arte) se divide, con la aparición de esos nuevos personajes que son los directores, Antoine y Lugné–Poe en particular, quienes, por su oposición misma, hacen que surja todo el espacio de las posibilidades con las que toda la historia posterior del subcampo teatral tendrá que contar.

Tenemos así un espacio de dos dimensiones y dos formas de lucha y de historia: por un lado, la lucha entre los artistas situados en los dos subcampos, «puro» y «comercial», sobre la definición misma del escritor y sobre el estatuto del arte y del artista (estas luchas entre el escritor o el artista «puro», sin más «clientes» que sus propios competidores, de quienes espera el *reconocimiento*, y el escritor o el artista «burgués» que

busca la *notoriedad* mundana y los éxitos comerciales, son una de las formas principales de la lucha por la imposición del principio de dominación dominante que enfrenta, en el seno del campo del poder, a los intelectuales y a los «burgueses», que se expresan mediante los «intelectuales burgueses»). Por el otro, en el polo más autónomo, en el seno del subcampo de producción restringida, las luchas entre la vanguardia consagrada y la nueva vanguardia.

Los historiadores de la literatura o del arte, asumiendo sin saberlo la visión de los productores para productores, que reivindican (con éxito) el monopolio del nombre de artista o de escritor, sólo conocen y reconocen el subcampo de producción restringida, con lo que toda la representación del campo y de su historia resulta falseada. Los cambios que se producen continuamente en el seno del campo de producción cultural son fruto de la propia estructura del campo, es decir de las oposiciones sincrónicas entre posiciones antagonistas en el campo global que se fundamentan en el grado de consagración dentro del campo (reconocimiento) o fuera de él (notoriedad) y, tratándose de la posición en el subcampo de la producción restringida, la posición en la estructura de la distribución del capital específico de reconocimiento (puesto que esta posición está en estrecha correlación con la edad, la oposición entre dominante y dominado, entre ortodoxo y hereje, tiende a adquirir la forma de una revolución permanente de los jóvenes contra los viejos y de lo nuevo contra lo antiguo).

## EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Surgidos de la propia estructura del campo, los cambios que acontecen en el campo de producción restringida son ampliamente independientes de los cambios externos *cronológicamente* contemporáneos (por ejemplo los efectos de un acontecimiento político como las huelgas de Anzin o, en un mundo completamente distinto, la peste negra del verano de 1348 en

Florencia y en Siena) que pueden dar la impresión de determinarlos —y ello incluso si su consagración posterior puede depender en alguna medida de esta coincidencia de series causales relativamente independientes—. La lucha entre los ostentadores y los pretendientes, entre los poseedores del título (de escritor, de filósofo, de científico, etc.) y sus *aspirantes*, como se dice en boxeo, crea la historia del campo: el envejecimiento de los autores, de las escuelas y de las obras es el resultado de la lucha entre los que *marcaron un hito* (haciendo existir una nueva posición en el campo) y que luchan por perdurar (convertirse en «clásicos») y los que a su vez no pueden marcar ningún hito sin relegar al pasado a aquellos que están interesados en *eternizar* el estado presente y en detener la historia.

En las luchas que, en el seno de cada género, la enfrentan a la vanguardia consagrada, la nueva vanguardia se ve obligada a cuestionar los fundamentos mismos del género, reclamando un retorno a los orígenes, a la pureza de los orígenes; de lo que resulta que la historia de la poesía, de la novela y del teatro tiende a presentarse como un proceso de purificación, mediante el cual cada uno de estos géneros, recurriendo a un incesante retorno crítico sobre sí mismo, sobre sus principios, sobre sus presupuestos, se va reduciendo cada vez más completamente a su quintaesencia más depurada. Así, la serie de revoluciones poéticas contra la poesía establecida, que han ido sacudiendo la historia de la poesía francesa desde el romanticismo, tiende a excluir de la poesía todo lo que define lo «poético»: las formas más acentuadas, el alejandrino, el soneto, el propio poema, en resumen, todo lo que un poeta llamó el «runrún» poético y también las figuras retóricas, comparaciones, metáforas, sentimientos tópicos, lirismo, efusión, psicología. De igual modo, la historia de la novela francesa después de Balzac tiende a excluir lo «novelesco»: Flaubert, con el sueño de un «libro sobre nada», y los Goncourt, con la ambición de una «novela sin peripecias, sin intriga y sin entretenimientos de poca monta» contribuyeron efectivamente al programa enunciado por los propios Goncourt, «acabar con lo

novelesco». Programa que se ha proseguido, de Joyce a Claude Simon pasando por Faulkner, con la invención de una novela en la que todo vestigio de relato lineal ha desaparecido, y que se revela a sí misma como ficción. De igual modo por último, la historia de la dirección teatral tiende siempre cada vez más a excluir lo «teatral» y concluye con una representación, deliberadamente ilusionista, de la ilusión cómica.

Paradójicamente, en estos campos que son sede de una *revolución permanente*, los productores de vanguardia están determinados por el pasado hasta en las innovaciones previstas para superarlo, que están inscritas, como en una matriz original, en el espacio de las posibilidades inmanente al propio campo. Lo que se produce en el campo es cada vez más dependiente de la historia específica del campo, y resulta cada vez más difícil de deducir o de prever a partir del conocimiento del estado del mundo social (situación económica, política, etc.) en el momento considerado. La autonomía relativa del campo tiene lugar siempre más en unas obras cuyas propiedades formales y valor sólo se deben a la estructura, por lo tanto a la historia del campo, descalificando cada vez más las interpretaciones que, mediante un «cortocircuito», se permiten pasar directamente de lo que ocurre en el mundo a lo que ocurre en el campo.

De igual modo que, en el lado de la producción, ya no hay lugar para los ingenuos más que como artistas–objeto, tampoco hay ya lugar para una recepción ingenua de primer grado: la obra producida según la lógica de un campo poderosamente autónomo exige una percepción *diferencial*, distintiva, atenta a las *desviaciones* respecto a las demás obras, contemporáneas o pasadas. De lo que se deduce, paradójicamente, que el consumo correcto de este arte que es el producto de una ruptura permanente con la historia, con la tradición, tiende a convertirse en completamente histórico: el deleite exige como condición la conciencia y el conocimiento del espacio de las posibilidades cuyo producto es la obra, de la «aportación», digamos, que representa, y que sólo puede captarse por comparación histórica.

Así queda resuelto el problema epistemológico que plantea a la ciencia la existencia de artes «puras» (y de teorías «formalistas» que explicitan sus principios): en la historia es donde reside el principio de la libertad respecto a la historia, y la historia social del proceso de autonomización (cuyo boceto acabo de presentar) puede dar cuenta de la libertad respecto al «contexto social» que la relación directa con las condiciones sociales del momento anula en su movimiento mismo para explicarla. El desafío que las estéticas formalistas, que sólo pretenden conocer la forma en la producción y en la recepción, lanzan a la sociología está superado: el rechazo que la ambición formalista opone a toda especie de historización se basa en la ignorancia de sus propias condiciones sociales de posibilidad o, más exactamente, en el olvido del proceso histórico durante el cual se han instituido las condiciones sociales de la libertad respecto a unas determinaciones externas, es decir el campo de producción relativamente autónomo y la estética pura que éste hace posible. El fundamento de la independencia respecto a unas condiciones históricas, que se afirma en unas obras surgidas de un propósito puro de la forma, reside en el proceso histórico que ha llevado a la emergencia de un universo capaz de proporcionar a quienes lo habitan una independencia semejante.

## DISPOSICIONES Y TRAYECTORIAS

Tras haber esbozado fugazmente la estructura del campo, la lógica de su funcionamiento y de sus transformaciones (habría que haber esbozado la relación con el público, que también asume un papel determinante), queda por describir la relación que se establece entre los agentes singulares, por lo tanto sus *habitus*, y las fuerzas del campo, y que se objetiva en una trayectoria y en una obra. A diferencia de las biografías corrientes, la *trayectoria* describe la serie de posiciones sucesivamente ocupadas por el mismo escritor en los estados sucesivos del campo literario, dando por supuesto que sólo en la es-

tructura de un campo, es decir una vez más relacionalmente, se define el sentido de estas posiciones sucesivas, publicación en tal o cual revista o en tal o cual editorial, participación en tal o cual grupo, etc.

Dentro de un estado determinado del campo, definido por un estado *concreto* del espacio de las posibilidades, en función de la posición más o menos extraña que ocupe en él, y que valora diferentemente según las disposiciones producto de su origen social, en donde el escritor se orienta hacia tal o cual de las posibilidades ofrecidas, y las más de las veces ello de forma totalmente inconsciente: a falta de poder pormenorizar el análisis de la dialéctica entre las posiciones y las disposiciones que originan esta constatación, me limitaré a decir que se observa una correspondencia extraordinaria entre la jerarquía de las posiciones (la de los géneros y, dentro de éstos, la de las formas) y la jerarquía de los orígenes sociales, por lo tanto de las disposiciones asociadas. Así, limitándonos a un ejemplo, llama la atención que dentro de la novela popular, que, con mayor frecuencia que cualquier otra categoría de novela, está en manos de los escritores procedentes de las clases dominadas y de sexo femenino, sea donde entre los escritores relativamente más favorecidos encontremos los tratamientos más distanciados, y semiparódicos —el *Fantomas* alabado por Apollinaire constituye el ejemplo por antonomasia.

Pero, me replicarán, ¿qué aporta esta forma particular de comprender la obra de arte? ¿Vale la pena, para dar razón de las obras, exponerse a romper su encanto? Y, al margen del placer, siempre un poco sombrío, de saber de qué va, ¿qué se gana con este análisis histórico de lo que se desea sentir como una experiencia absoluta, ajena a las contingencias de una génesis histórica?

La visión decididamente historicista que lleva a proveerse de un conocimiento riguroso de las condiciones históricas de la emergencia de lógicas transhistóricas tales como las del arte y de la ciencia produce inicialmente el efecto de liberar el discurso crítico de la tentación platónica del fetichismo de las esencias —de lo literario, de lo poético o, en otro ámbito, de lo

matemático, etc.—. Los análisis de esencia a los que se han sacrificado tantos «teóricos», y especialmente, a propósito de la «literalidad», los formalistas rusos y Jakobson, conocedor de la fenomenología y del análisis eidético, o tantos otros (desde el padre Brémond a Antonin Artaud...), a propósito de la «poesía pura» o de la «teatralidad», no hacen más que recuperar, sin saberlo, el producto histórico de una lenta y prolongada labor colectiva de abstracción o de quintaesencia que, en cada uno de los géneros, poesía, novela o teatro, ha acompañado la autonomización del campo de producción: las revoluciones cuya sede es el campo de producción han llevado a aislar poco a poco el principio específico del efecto poético, o teatral, o novelesco, permitiendo que subsistiera únicamente una especie de extracto altamente concentrado y sublimado (como en Ponge, por ejemplo, para la poesía) de las propiedades más idóneas para producir el efecto más característico del género considerado —en el caso de la poesía, el efecto de desbanalización, la *ostranenia* de los formalistas—, y ello sin recurrir a técnicas reconocidas y designadas como poéticas, teatrales o novelescas.

Hay que resignarse a admitir que «la acción de las obras sobre las obras», de la que hablaba Brunetière, tan sólo se ejerce por mediación de los autores, cuyas pulsiones estéticas o científicas más puras se definen bajo la coerción y dentro de los límites de la posición que ocupan en la estructura de un estado muy particular de un microcosmos literario o artístico históricamente situado y fechado. La historia sólo puede producir la universalidad transhistórica instituyendo unos universos sociales que por el efecto de la alquimia social de sus leyes específicas de funcionamiento, tienden a extraer del enfrentamiento a menudo despiadado de los puntos de vista particulares la esencia sublimada de lo universal. Esta visión realista, que convierte la producción de lo universal en una empresa colectiva, sometida a unas reglas determinadas, me parece más tranquilizadora, al fin y al cabo, y, si decirse puede, más humana, que la creencia en las milagrosas virtudes del genio creador y de la pasión pura por la forma pura.

# ANEXO 1

## La ilusión biográfica

La historia de vida es una de esas nociones del sentido común que se ha introducido de contrabando en el mundo científico; primero, sin bombo ni platillos, entre los etnólogos, y luego, más recientemente, y no sin estruendo, entre los sociólogos. Hablar de historia de vida es presuponer al menos, lo que no es poco, que la vida es una historia y que una vida es inseparablemente el conjunto de los acontecimientos de una existencia individual concebida como una historia y el relato de esta historia. Eso es en efecto lo que dice el sentido común, es decir el lenguaje corriente, que describe la vida como un camino, una carretera, una carrera, con sus encrucijadas (Hércules entre el vicio y la virtud), o como una andadura, es decir un trayecto, un recorrido, un *cursus*, un paso, un viaje, un itinerario orientado, un desplazamiento lineal, unidireccional (la «movilidad»), etapas y un fin, en su doble sentido, de término y de meta («se abrirá camino» significa que alcanzará el éxito, que hará carrera), un fin de la historia. Es aceptar tácitamente la filosofía de la historia en el sentido de sucesión de acontecimientos históricos, que está implícita en una filosofía de la historia en el sentido de relato histórico, en pocas palabras, en una teoría del relato, del relato de historiador o de novelista, bajo este aspecto indiscernibles, biografía o autobiografía especialmente.

Sin pretender ser exhaustivo, se puede tratar de extraer algunos supuestos de esta teoría. Para empezar, el hecho de que «la vida» constituye un todo, un conjunto coherente y orien-

tado, que puede y debe ser aprehendido como expresión unitaria de un «propósito» subjetivo y objetivo, de un proyecto: la noción sartriana de «proyecto original» no hace más que plantear explícitamente lo que está implícito en los «ya entonces», «desde entonces», «desde su más tierna infancia», etc. de las biografías corrientes, o en los «siempre» («siempre me ha gustado la música») de las «historias de vida». Esta vida organizada como una historia (en el sentido de relato) se desarrolla, según un orden cronológico que es asimismo un orden lógico, desde un comienzo, un origen, en el doble sentido de punto de partida, de inicio, pero asimismo de principio, de razón de ser, de causa primera, hasta su término que es también un fin, una realización (*telos*). El relato, tanto si es biográfico como autobiográfico, como el del entrevistado que se «entrega» al entrevistador, propone unos acontecimientos que sin estar todos y siempre desarrollados en su estricta sucesión cronológica (cualquiera que haya realizado entrevistas de historias de vida sabe que los entrevistados pierden constantemente el hilo de la estricta sucesión temporal), tienden o pretenden organizarse en secuencias ordenadas según relaciones inteligibles. El sujeto y el objeto de la biografía (el entrevistador y el entrevistado) comparten en cierto modo el mismo interés por aceptar el *postulado del sentido de la existencia* narrada (e, implícitamente, de toda existencia).

Indudablemente es lícito suponer que el relato autobiográfico siempre está inspirado, por lo menos en parte, por el propósito de dar sentido, de dar razón, de extraer una lógica a la vez retrospectiva y prospectiva, una consistencia y una constancia, estableciendo relaciones inteligibles, como la del efecto con la causa eficiente, entre los estados sucesivos, así constituidos en etapas de un desarrollo necesario. (Y es probable que de este incremento de coherencia y de necesidad surja el interés, variable según la posición y la trayectoria, que los entrevistados prestan al propósito biográfico.)[1] Esta tendencia

1. Véase F. Muel–Dreyfus, *Le Métier d'éducateur*, París, Éd. de Minuit, 1983.

a convertirse en el ideólogo de la propia vida seleccionando, en función de un propósito global, unos acontecimientos *significativos* concretos y estableciendo entre ellos unas conexiones que sirvan para justificar su existencia y darle coherencia, como las que implica su institución en tanto que causas o, más a menudo, en tanto que fines, coincide con la complicidad natural del biógrafo al que todo, empezando por sus disposiciones de profesional de la interpretación, induce a aceptar esta creación artificial de sentido.

Resulta significativo que el arrinconamiento de la estructura de la novela como relato lineal haya coincidido con el cuestionamiento de la visión de la vida como existencia dotada de sentido, en el doble sentido de significado y de dirección. Esta ruptura doble, simbolizada por la novela de Faulkner, *El ruido y la furia*, se expresa con total claridad en la definición de la vida como antihistoria que propone Shakespeare al final de *Macbeth*: «Es una historia contada por un idiota, una historia llena de ruido y de furia, pero vacía de significado.» Producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir como la narración coherente de una secuencia significante y orientada de acontecimientos, tal vez sea someterse a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia, que toda una tradición literaria no ha dejado ni deja de reforzar. Por este motivo es lógico requerir la ayuda de quienes han tenido que romper con esta tradición en el ámbito mismo de su realización ejemplar. Como indica Alain Robbe-Grillet, «el advenimiento de la novela moderna va precisamente unido a este descubrimiento: lo real es discontinuo, formado por elementos yuxtapuestos sin razón, cada uno de los cuales es único, tanto más difíciles de captar cuanto que surgen de manera siempre imprevista, sin venir a cuento, aleatoria».[1]

La invención de un nuevo modo de expresión literaria

1. A. Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, París, Éd. de Minuit, 1984, pág. 208. Hay traducción en castellano, *El espejo que vuelve*, Barcelona, Anagrama, 1986.

hace que surja *a contrario* lo arbitrario de la representación tradicional del discurso novelesco como historia coherente y totalizante y de la filosofía de la existencia que implica esta convención retórica. Nada obliga a adoptar la filosofía de la existencia que, para algunos de sus iniciadores, es indisociable de esta revolución retórica.[1] Pero en cualquier caso no se puede eludir la cuestión de los mecanismos sociales que propician o permiten la experiencia corriente de la vida como unidad y como totalidad. ¿Cómo responder en efecto, sin salirse de los límites de la sociología, al viejo interrogante empirista sobre la existencia de un Yo irreductible a la rapsodia de las sensaciones singulares? Sin duda cabe encontrar en el *habitus* el principio activo, irreductible a las percepciones pasivas, de la unificación de las prácticas y de las representaciones (es decir el equivalente, históricamente constituido, por lo tanto históricamente situado, de ese Yo cuya existencia hay que postular, según Kant, para dar cuenta de la síntesis de lo diverso sensible dada en la intuición y del vínculo de las representaciones en una conciencia). Pero esta identidad práctica sólo es accesible a la intuición en la inagotable e inasible serie de sus manifestaciones sucesivas, de modo que la única manera de aprehenderla como tal quizás consista en tratar de captarla de nuevo en la unidad de un relato totalizante (como permiten hacerlo las diferentes formas, más o menos institucionalizadas, del «hablar de uno mismo», confidencia, etc.). El mundo social, que tiende a identificar la normalidad como la identidad entendida como constancia consigo mismo de un ser responsable, es decir previsible o, como mínimo, inteligible, a la manera de una historia bien construida (por oposición a la historia contada por un idiota), propone y dispone todo tipo de instituciones de totalización y de unificación del Yo. La más evidente es por supuesto el nombre propio que, en tanto que «designador rígido», según expresión de

1. «Todo eso pertenece a lo real, es decir a lo fragmentario, a lo huidizo, a lo inútil, incluso tan accidental y tan particular que todo acontecimiento se manifiesta a cada instante como gratuito y toda existencia a fin de cuentas como desprovista de la más mínima significación unificadora» (A. Robbe-Grillet, *ibid.*).

Kripke, «designa el mismo objeto en cualquier universo posible», es decir, concretamente, en estados diferentes del mismo campo social (constancia diacrónica) o en campos diferentes en el mismo momento (unidad sincrónica más allá de la multiplicidad de las posiciones ocupadas).[1] Y Ziff, que describe el nombre propio como «un punto fijo en un mundo movedizo», tiene razón de considerar los «ritos bautismales» como forma necesaria de asignar una identidad.[2] A través de esta forma absolutamente singular de *nominación* que constituye el nombre propio, resulta instituida una identidad social constante y duradera que garantiza la identidad del individuo biológico en todos los campos posibles en los que interviene en tanto que *agente*, es decir en todas sus historias de vida posibles. El nombre propio «Marcel Dassault» es, con la individualidad biológica cuya forma socialmente constituida representa, lo que garantiza la constancia a través del tiempo y la unidad a través de los espacios sociales de los diferentes *agentes* sociales que constituyen la manifestación de esta individualidad en los diferentes campos, el empresario industrial, el empresario de prensa, el diputado, el productor cinematográfico, etc.; y no es casual que la firma, *signum authenticum* que autentifica esta identidad, sea la condición jurídica de las transferencias de un campo a otro, es decir de un agente a otro, de los bienes relacionados con el mismo individuo instituido.

En tanto que institución, el nombre propio se desgaja del tiempo y del espacio, y de las variaciones según los lugares y los momentos: gracias a ello, garantiza a los individuos designados, más allá de todos los cambios y de todas las fluctuaciones biológicas y sociales, la *constancia nominal*, la identidad en el sentido de identidad para con uno mismo, de *constantia sibi*, que requiere el orden social. Y se comprende que, en muchos universos sociales, los deberes más sagrados para con

1. Véase S. Kripke, *La Logique des noms propres (Naming and Necessity)*, París, Éd. de Minuit, 1982; y también P. Engel, *Identité et Référence*, París, Pens, 1985.

2. Véase P. Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1960, págs. 102–104.

uno mismo adquieran la forma de deberes para con el nombre propio (que siempre es asimismo, en parte, un nombre común, en tanto que *apellido familiar*, especificado por un nombre de pila). El nombre propio es el certificado visible de la identidad de su portador a través de los tiempos y de los espacios sociales, el fundamento de la unidad de sus manifestaciones sucesivas y de la posibilidad socialmente reconocida de totalizar estas manifestaciones en unos registros oficiales, *curriculum vitae*, *cursus honorum*, antecedentes penales, necrología o biografía que constituyen la vida en totalidad finalizada por el veredicto emitido sobre un balance provisional o definitivo.

«Designador rígido», el nombre propio es la forma por antonomasia de la imposición arbitraria que llevan a cabo los ritos de institución: la nominación y la clasificación introducen divisiones tajantes, absolutas, indiferentes a las particularidades circunstanciales y a los accidentes individuales, en la fluctuación y el flujo de las realidades biológicas y sociales. De este modo se explica que el nombre propio no pueda describir unas propiedades y que no vehicule ninguna información sobre lo que nombra: debido a que lo que designa sólo es una rapsodia compuesta y variada de propiedades biológicas y sociales en cambio constante, todas las descripciones serían válidas sólo dentro de los límites de un estadio o de un espacio. Dicho de otro modo, tan sólo puede atestiguar la identidad de la *personalidad*, como individualidad socialmente constituida, a costa de una colosal abstracción. Eso es lo que se recuerda en el empleo desacostumbrado que Proust hace del nombre propio precedido del artículo definido («el Swann de Buckingham Palace», «la Albertine de entonces», «la Albertine encauchutada de los días de lluvia»), giro complejo mediante el cual se enuncian a la vez la «súbita revelación de un sujeto fraccionado, múltiple», y la permanencia más allá de la pluralidad de los mundos de la identidad socialmente asignada por el nombre propio.[1]

1. E. Nicole, «Personaje y retórica del nombre», *Poétique*, 46, 1981, págs. 200–216.

Así, el nombre propio es el soporte (sería tentador decir la sustancia) de lo que se llama el *estado civil*, es decir de este conjunto de propiedades (nacionalidad, sexo, edad, etc.) ligadas a una persona con las que la ley civil asocia unos efectos jurídicos y que *instituyen*, aparentando constatarlos, los actos de estado civil. Fruto del rito de institución inaugural que marca el acceso a la existencia social, constituye el objeto verdadero de todos los ritos de institución o de nominación sucesivos a través de los cuales se elabora la identidad social: esos actos (a menudo públicos y solemnes) de *atribución*, efectuados bajo el control y con la garantía del Estado, también son designaciones rígidas, es decir válidas para todos los mundos posibles, que desarrollan una verdadera *descripción oficial* de esta especie de esencia social, trascendente a las fluctuaciones históricas, que el orden social instituye a través del nombre propio; se asientan todos en efecto en el postulado de la constancia de lo nominal que presuponen todos los actos de nominación, y también, más generalmente, todos los actos jurídicos que inician un futuro a largo plazo, tanto si se trata de los *certificados* que garantizan de forma irreversible una capacidad (o una incapacidad), como de los contratos que comprometen un futuro lejano, como los contratos de crédito o de seguro, o de las sanciones penales, pues toda condena presupone la afirmación de la identidad más allá del tiempo de aquel que ha cometido el crimen y de aquel que padece el castigo. [1]

Todo permite suponer que el relato de vida tiende a aproximarse tanto más al modelo oficial de la presentación oficial de la persona, carnet de identidad, ficha de estado civil, curriculum vitae, biografía oficial, y de la filosofía de la identidad

1. La dimensión propiamente biológica de la individualidad —que el estado civil aprehende bajo la forma *de filiación* y de la fotografía de identidad— está sometida a variaciones dependiendo de las épocas y de los lugares, es decir de los espacios sociales que la convierten en una base mucho menos segura que la mera definición nominal. (Sobre las variaciones de la *hexis* corporal según los espacios sociales, consultar S. Maresca, «La representación del campesinado. Observaciones etnográficas sobre la labor de representación de los dirigentes agrícolas», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, mayo de 1981, págs. 3–18.)

que lo fundamenta, cuanto más se aproxima a los interrogatorios oficiales de las investigaciones oficiales —cuyo límite es la investigación judicial o policial—, alejándose al mismo tiempo de los intercambios íntimos entre allegados y de la lógica de la *confidencia* que impera en esos mercados protegidos en los que uno se encuentra entre los suyos. Las leyes que rigen la producción de los discursos en la relación entre un *habitus* y un mercado se aplican a esta forma particular de expresión que es el discurso sobre uno mismo; y el relato de vida variará, tanto en su forma como en su contenido, según la calidad social del mercado en el que será ofrecido —pues la propia situación de investigación contribuye inevitablemente a determinar la forma y el contenido del discurso obtenido—. Pero el objeto propio de este discurso, es decir la presentación *pública*, por lo tanto la oficialización, de una representación *privada* de la propia vida, implica unas coerciones y unas censuras específicas añadidas (cuyo límite representan las sanciones jurídicas por usurpación de identidad o exhibición ilegal de condecoraciones). Y todo permite suponer que las leyes de la biografía oficial tenderán a imponerse mucho más allá de las situaciones oficiales, mediante los presupuestos inconscientes del interrogante (como la preocupación por la cronología y todo lo que es inherente a la representación de la vida como historia), y también mediante la situación de investigación que, según la distancia objetiva entre el interrogador y el interrogado, y según la aptitud de aquél para «manipular» esta relación, podrá variar desde esta forma suave de interrogatorio oficial que es las más de las veces, sin saberlo el sociólogo, la investigación sociológica, hasta la confidencia, por último mediante la representación más o menos consciente que el investigado se forme de la situación de investigación, en función de su experiencia directa o mediata de situaciones equivalentes (entrevista de escritor célebre o de político, situación de examen, etc.) y que orientará todo su esfuerzo de presentación de sí o, mejor dicho, de producción de sí.

El análisis crítico de procesos sociales mal analizados y mal dominados que actúan, sin saberlo el investigador, en la

elaboración de esta especie de artefacto irreprochable que es «la historia de vida» no es en sí mismo su fin. Lleva a elaborar la noción de *trayectoria* como serie de las *posiciones* sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en sí mismo en movimiento y sometido a incesantes transformaciones. Tratar de comprender una vida como una serie única y suficiente en sí de acontecimientos sucesivos sin más vínculo que la asociación a un «sujeto» cuya constancia no es sin duda más que la de un nombre propio, es más o menos igual de absurdo que tratar de dar razón de un trayecto en el metro sin tener en cuenta la estructura de la red, es decir la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones. Los acontecimientos biográficos se definen como *inversiones a plazo* y *desplazamientos* en el espacio social, es decir, con mayor precisión, en los diferentes estados sucesivos de la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital que están en juego en el campo considerado. El sentido de los movimientos que llevan de una posición a otra (de un editor a otro, de una revista a otra, de un obispado a otro, etc.) se define, a todas luces, en la relación objetiva mediante el sentido en el momento considerado de estas posiciones dentro de un espacio orientado. Lo que significa que sólo cabe comprender una trayectoria (es decir el *envejecimiento social* que, aunque inevitablemente lo acompaña, es independiente del envejecimiento biológico) a condición de haber elaborado previamente los estados sucesivos del campo en el que ésta se ha desarrollado, por lo tanto el conjunto de las relaciones objetivas que han unido al agente considerado —por lo menos, en un determinado número de estados pertinentes del campo— al conjunto de los demás agentes comprometidos en el mismo campo y, enfrentados al mismo espacio de posibilidades. Esta construcción previa es asimismo la condición de toda evaluación rigurosa de lo que cabe llamar la *superficie social*, como descripción rigurosa de la *personalidad* designada por el nombre propio, es decir el conjunto de las posiciones ocupadas simultáneamente en un momento concreto

del tiempo por una individualidad biológica socialmente instituida actuando como soporte de un conjunto de atributos y de atribuciones adecuadas para permitirle intervenir como agente eficiente en diferentes campos.[1]

1. La distinción entre el individuo concreto y el individuo construido, el agente eficiente, va pareja con la distinción entre el agente, eficiente en un campo, y la *personalidad*, como individualidad biológica socialmente instituida por la nominación y portadora de propiedades y de poderes que le proporcionan (en algunos casos) una *superficie social*, es decir la capacidad de existir como agente en diferentes campos.

# Anexo 2

## La doble ruptura[1]

«Tanto en el ámbito del conocimiento como en lo demás, se establece competencia entre grupos o colectividades por lo que Heidegger llamó "la interpretación pública de la realidad". De manera más o menos consciente, los grupos en conflicto pretenden imponer su interpretación de lo que las cosas fueron, son y serán.» No tendría ningún reparo en asumir como mía esta propuesta que Robert Merton formulaba por primera vez en *The Sociology of Science.*[2] A menudo yo mismo he recordado que, si hay una verdad, es que la verdad es un envite de luchas. Esta afirmación es particularmente válida para los universos sociales relativamente autónomos que yo llamo campos y donde unos profesionales de la producción simbólica se enfrentan, en unas luchas cuya apuesta es la imposición de los principios legítimos de visión y de división del mundo natural y del mundo social. De lo que resulta que una de las tareas centrales de una ciencia de la ciencia consiste en determinar lo que el campo científico comparte con los demás

1. Este texto se publicó en inglés, bajo el título «Animadversiones in Mertonem», en J. Clark, C. y S. Modgil (eds.), *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, Londres–Nueva York, Falmer Press, 1990, págs. 297–301.

2. *«In the cognitive domain as in others, there is competition among groups or collectivities to capture what Heidegger called the "public interpretation of reality". With varying degrees of intent, groups in conflict want to make their interpretation the prevailing one of how things were and are and will be»* (R. K. Merton, *The Sociology of Science*, Chicago, Chicago University Press, 1973, págs. 110–111).

campos, campo religioso, campo filosófico, campo artístico, etc., y en lo que difiere.

Uno de los mayores méritos de Robert Merton estriba en haber planteado que el mundo de la ciencia ha de ser analizado sociológicamente, y ello absolutamente, sin excepción ni concesión: lo que significa que los promotores del pretendido «programa fuerte» (*strong program*) en sociología de la ciencia no hacen más, como decimos en francés, que derribar puertas abiertas cuando afirman a bombo y platillo que «cualquier conocimiento ha de ser tratado como materia de investigación» (*all knowledge should be treated thru and thru as material for investigation*).[1] ¿Acaso no decía Merton, ya en 1945, que la revolución copernicana consiste en la hipótesis de que no sólo el error, la ilusión o la creencia sin fundamento sino el propio descubrimiento de la verdad están condicionados por la sociedad y por la historia?[2] Pero además, a diferencia de sus críticos «radicales», estableció que la ciencia ha de plantearse en su relación con el cosmos social en la que está inmersa por una parte y por otra con el universo científico, mundo dotado de reglas de funcionamiento propias, que hay que describir y analizar. Al respecto, los defensores del «programa fuerte» señalan en efecto una regresión: según una lógica que se observa en todas las ciencias culturales, es decir en materia de historia del derecho, del arte, de la literatura o de la filosofía, sólo abandonan la lectura interna, que todos estos universos científicos pretenden imponer, para caer en la lectura externa más brutalmente reductora, haciendo abstracción de la lógica específica del mundo de la producción y de los productores profesionales, artistas, escritores, filósofos o científicos.

Pero aunque Merton levanta acta de la existencia del microcosmos científico sigue aplicándole unas categorías de análisis que le vienen impuestas por este mundo mismo, ofre-

1. David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1976, pág. 1.

2. R. K. Merton, «Sociology of Knowledge», en Gurvitch y Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology*, Nueva York, Philosophical Library, págs. 366–405.

ciendo así para una descripción de sus leyes positivas de funcionamiento un registro de las reglas normativas oficialmente profesadas. De este modo sólo aparentemente abandona la lectura «interna» que, tanto en historia del arte o de la filosofía como en historia de la ciencia, va pareja con una visión hagiográfica de quienes hacen el arte, la ciencia o la filosofía. Con mayor precisión, omite plantear el interrogante de la relación entre, por un lado, los valores ideales que reconoce la «comunidad científica» (otra mitología indígena), objetividad, originalidad y utilidad, y las normas que ésta profesa, universalismo, comunismo intelectual, desinterés y escepticismo, y, por el otro, la estructura social del universo científico, los mecanismos que tienden a facilitar «control» y comunicación, evaluación y retribución, reclutamiento y enseñanza.

Es sin embargo en esta relación donde reside el principio de la especificidad del campo científico, de la doble verdad que lo caracteriza propiamente y que evita tanto la visión idealizada e ingenuamente irónica de tipo mertoniano como la visión reductora e ingenuamente cínica de los defensores del «programa fuerte». Nos encontramos frente a un caso entre muchos otros de alternativa obligada que se produce en los ámbitos más diferentes del análisis del mundo social (y que vuelve actualmente con fuerza, entre los propios historiadores, bajo la vieja alternativa de «la historia de las ideas» y de «la historia social»).

La ingenuidad de primer orden, que consiste en aceptar la representación ideal o idealizada que de sí mismos dan los poderes simbólicos (Estado, Derecho, Arte, Ciencia, etc.), sugiere en cierto modo una ingenuidad de segundo orden, la de los «listillos», como habría dicho Pascal, que no quieren que les cuenten cuentos. El placer de sentirse astuto, desengañado y desengañador, de dárselas de desencantado desencantador, es fuente de muchos errores científicos: aunque sólo sea porque incita a olvidar que la ilusión denunciada forma parte de la realidad y que se la ha de inscribir en el modelo que tiene que dar razón de ella, y que, en primera instancia, no puede construirse más que contra ella.

Si, sometiéndose al principio de reflexividad que ellos mismos invocan,[1] los defensores del «programa fuerte» supieran observar con la mirada de la sociología de la ciencia su propia práctica, reconocerían al punto en las rupturas falsamente revolucionarias que llevan a cabo las formas más comunes de las estrategias de subversión mediante las cuales los recién ingresados tratan de afirmarse contra sus predecesores y que, porque están bien concebidas para seducir a los aficionados a la novedad, constituyen un buen medio de llevar a cabo a bajo costo una acumulación inicial de capital simbólico. El tono grandioso y arrogante de proclamas autovaloradoras que recuerdan el manifiesto literario o el programa político más que el proyecto científico es típico de las estrategias mediante las cuales, en algunos campos, los postulantes más ambiciosos —o pretenciosos— afirman una voluntad de ruptura que, al tratar de desacreditar a las autoridades establecidas, intenta determinar una transferencia de su capital simbólico en beneficio de los profetas de volver a comenzar de forma radical.

El ultrarradicalismo de una denuncia sacrílega del carácter sagrado de la ciencia que tiende a extender la sospecha a todos los intentos de fundamentar, incluso sociológicamente, la validez universal de la *razón* científica conduce naturalmente a una especie de nihilismo subjetivista: así el propósito deliberado de radicalización que inspira a Steve Woolgar y a Bruno Latour hace que lleven al límite o reduzcan al absurdo análisis que, como los que propuse hace más de diez años, intentan no caer en la alternativa del relativismo y del absolutismo.[2] Recordar la dimensión social de las estrategias científicas no significa reducir las demostraciones científicas a meras exhibiciones retóricas; invocar el papel del capital simbólico como

1. D. Bloor, *op. cit.*, pág. 8.

2. S. Woolgar y B. Latour, *Laboratory Life, the Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage, 1977; B. Latour, *Science in Action*, Harvard, Harvard University Press, 1987; P. Bourdieu, «The specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason», *Social Science Information*, XIV, 6 de diciembre de 1975, págs. 19–47.

arma y apuesta de las luchas científicas no significa convertir la persecución del beneficio simbólico en el fin o la razón de ser exclusivos de los comportamientos científicos; desvelar la lógica agonística del funcionamiento del campo científico no significa ignorar que la competencia no excluye la complementariedad o la cooperación, y que, de la competencia y de la competición mismas, pueden surgir, en unas condiciones determinadas, los «controles» y los «intereses de conocimiento» que la visión ingenua registra sin plantearse ningún interrogante sobre las condiciones sociales de su génesis.

El análisis científico del funcionamiento del campo científico sólo resulta tan difícil de elaborar, y tan fácil de caricaturizar, a través de una reducción a uno u otro de los términos de las oposiciones que ha de superar (irenismo y cinismo, absolutismo y relativismo, internalismo y reduccionismo, etc.), y porque supone una doble ruptura con unas representaciones sociales que, en definitiva, son esperadas más o menos por un igual, por lo tanto recompensadas socialmente: ruptura con la representación ideal que los científicos han dado y dan de sí mismos; ruptura con la representación ingenuamente crítica que, al reducir la moral profesional a una «ideología profesional», mediante una sencilla inversión de la visión encantada, olvida que la *libido sciendi* es una *libido científica.*[1] Esta libido

1. La visión «ideal» y la visión «radical» forman una pareja epistemológica cuyos términos se oponen en la realidad de la existencia social bajo la forma de la división social entre una visión optimista y una visión pesimista (simbolizada por el nombre de La Rochefoucauld). De lo que resulta que los partidarios de aquella tienden, a menudo sin siquiera darse cuenta, a reducir la visión científica a la visión «radical», como aquel sociólogo de la literatura alemana, Peter Bürger que, a propósito del campo literario, escribe: «Bourdieu [...] analiza las acciones de los sujetos dentro de lo que él llama el campo cultural teniendo en cuenta exclusivamente las posibilidades de conquistar poder y prestigio y considera los objetos meramente como medios estratégicos que los productores utilizan en la lucha por el poder» (P. Bürger, «On the Literary History», *Poetics*, agosto de 1985, págs. 199–207). De lo que resulta que la «radicalización» al estilo de Woolgar y Latour, que oculta bajo las apariencias de una superación radical una regresión hacia una de las posiciones de sentido común con las que la ciencia tiene que romper, suministra armas para las estrategias de amalgama y de contaminación (consultar por ejemplo F. A. Isambert, «Un programa fuerte en sociología de la ciencia», *Revue française de sociologie*, XXIV, julio–agosto de 1985, págs. 485–508); estrategia tanto más fácil de poner en marcha, y difícil de contrarrestar, cuanto que, en

es producida por el campo científico y se rige por las leyes inmanentes que regulan su funcionamiento y que nada tienen que ver con las normas ideales planteadas por los científicos y recuperadas por la sociología hagiográfica sin ser no obstante reductibles a las leyes que rigen las prácticas en otros campos (el campo político o el campo económico por ejemplo).

Al margen de que la idea de que la actividad científica es una actividad social, y de que asimismo la elaboración científica es una elaboración social de la realidad, no constituye en ningún modo nada que pueda calificarse de descubrimiento asombroso, resulta que sólo tiene sentido si se la especifica. Hay que recordar también en efecto que el campo científico es un universo social *como los demás* donde se trata, como en todas partes, de cuestiones de poder, de capital, de relaciones de fuerza, de luchas para conservar o transformar esas relaciones de fuerza, de estrategias de conservación o de subversión, etc., y un *mundo aparte*, dotado de sus propias leyes de funcionamiento que hacen que no haya ninguno de los rasgos designados por los conceptos utilizados para describirlo que no revista una forma específica, irreductible a cualquier otra.

La actividad científica se engendra en la relación entre las disposiciones reguladas de un *habitus* científico que en parte es producto de la incorporación de la necesidad inmanente del campo científico y las imposiciones estructurales ejercidas por este campo en un momento dado del tiempo. Lo que significa que las imposiciones epistemológicas, las que revelan *ex post* los tratados de metodología, se ejercen a través de imposiciones sociales. La *libido sciendi*, como cualquier pasión, puede originar todo tipo de acciones contrarias a las normas ideales definidas por Merton, trátese de las luchas más despiadadas por la captación de los descubrimientos (tan juiciosa-

este ámbito como en tantos otros, los comentaristas o los usuarios bienintencionados reducen el análisis basado en la doble ruptura a la visión reductora en contra de la cual, entre otros, se define.

mente analizadas por el propio Merton),[1] como de las estrategias de plagio, mejor o peor disimulado, de farol, de imposición simbólica, de las que ya hemos visto algunos ejemplos; pero también puede ser origen de todas las virtudes científicas, cuando, según el modelo de Maquiavelo, las leyes positivas de la Ciudad del Saber son de tal naturaleza que a los ciudadanos de la ciencia les interesa la virtud.

Cuando, en un campo científico que ha alcanzado un alto nivel de autonomía, las leyes de formación de los *precios* (materiales y simbólicos) que revisten las actividades y las obras científicas están en disposición de imponer prácticamente —al margen de cualquier imperativo normativo y, las más de las veces, a través de las disposiciones de *habitus* progresivamente ajustados a su necesidad— las normas cognoscitivas a las que los investigadores han de someterse quieran o no para el establecimiento de la validez de sus enunciados, las pulsiones de la *libido dominandi* científica sólo pueden alcanzar satisfacción si se someten a la censura específica del campo. Este les exige utilizar las vías de la razón científica y del diálogo argumentativo tales como las define *en un momento determinado del tiempo*, es decir les exige sublimarse en una *libido sciendi*, que sólo puede ganar a sus adversarios *en las reglas del arte*, enfrentando un teorema a otro teorema, una refutación a una demostración, un hecho científico a otro hecho científico. Ésta es la filosofía de la alquimia que transforma el apetito de conocimiento en «interés de conocimiento».

1. *«I had elected to focus on a recurrent phenomenon in science over the centuries, though one which had been ignored for systematic study: priority-conflicts among scientists, including the greatest among them, who wanted to reap the glory of having been first to made a particular scientific discovery or scholarly distribution. This was paradoxically coupled with strong denials, by themselves and by disciples, of their ever having had such an "unworthy and puerile" motiv for doing science»* (R. K. Merton, art. cit., pág. 21). Este resumen del famoso artículo de los descubrimientos múltiples (consultar R. K. Merton, *The Sociology of Science*, op. cit., págs. 371-382) contiene en su totalidad la paradoja del campo científico que produce a la vez la lucha de los intereses y la norma que impone la denegación del interés.

# 4. ESPÍRITUS DE ESTADO. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DEL CAMPO BUROCRÁTICO[1]

Proponerse pensar el Estado significa exponerse a retomar por cuenta propia un pensamiento de Estado, a aplicar al Estado unas categorías de pensamiento producidas y avaladas por el Estado, por lo tanto a no reconocer la verdad más fundamental de éste. Esta afirmación, que puede parecer a la vez abstracta y perentoria, acabará imponiéndose con mayor naturalidad si, al llegar a la conclusión de la demostración, se acepta volver a este punto de partida, pero armado con el conocimiento de uno de los poderes más importantes del Estado, el de producir y de imponer (en particular mediante la escuela) las categorías de pensamiento que aplicamos a todo lo que en el mundo hay, y al propio Estado.

Pero, para facilitar una primera traducción más intuitiva de este análisis, y hacer perceptible el peligro que siempre corremos de ser pensados por un Estado que creemos pensar, quisiera citar un fragmento de *Maestros antiguos* de Thomas Bernhard: «La escuela es la escuela del Estado, donde se convierte a los jóvenes en criaturas del Estado, es decir única y exclusivamente en secuaces del Estado. Cuando ingresé en la escuela, ingresé en el Estado, y como el Estado destruye a los seres, ingresé en el centro de destrucción de los seres. [...] El Estado me ha obligado a ingresar en él por la fuerza, como a

1. Este texto es la transcripción de una conferencia pronunciada en Amsterdam en junio de 1991.

todos los demás por otra parte, y me ha vuelto dócil ante él, el Estado, y me ha convertido en un hombre estatizado, en un hombre reglamentado y registrado y domado y diplomado, y pervertido y deprimido, como a todos los demás. Cuando contemplamos a los hombres, sólo vemos a hombres estatizados, a *servidores* del Estado, que, durante todas sus vidas, sirven al Estado y, por ende, durante todas sus vidas sirven a la contranatura.»[1]

La retórica tan particular de Thomas Bernhard, la del exceso, la de la hipérbole en el anatema, conviene a mi intención de aplicar una especie de *duda hiperbólica* al Estado y al pensamiento de Estado. Tratándose del Estado, nunca se desconfía lo suficiente. Pero la exageración literaria corre siempre el riesgo de aniquilarse a sí misma anulándose por su propio exceso. Y sin embargo hay que tomarse en serio lo que dice Thomas Bernhard: para tener alguna oportunidad de pensar un Estado que se piensa aun a través de aquellos que se esfuerzan en pensarlo (como por ejemplo Hegel o Durkheim), hay que procurar poner en cuestión todos los presupuestos y todas las preconstrucciones inscritas en la realidad que se trata de analizar, y en el pensamiento mismo de los analistas.

Tengo que abrir aquí un paréntesis para tratar de arrojar alguna luz sobre un punto de método absolutamente esencial. El trabajo, difícil, y tal vez interminable, que es necesario para romper con las prenociones y los presupuestos, es decir con todas las tesis que jamás han sido planteadas como tales porque están inscritas en las evidencias de la experiencia corriente, con todo el sustrato de impensable en el que se asienta el pensamiento más alerta, suele ser mal comprendido, y no sólo por aquellos que se sienten zarandeados en su conservadurismo. Hay en efecto una tendencia a reducir a un cuestionamiento *político*, inspirado por prejuicios o pulsiones políticas (disposiciones anarquistas, en el caso particular del

1. T. Bernhard, *Maestros antiguos (Alte Meister Komodie)*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Estado, arrebatos iconoclastas de beocio relativista, en el caso del arte, inclinaciones antidemocráticas, en el caso de la opinión y de la política), lo que es y pretende ser un cuestionamiento *epistemológico.* Es del todo probable que, como Didier Éribon bien puso de manifiesto a propósito del caso de Michel Foucault, este *radicalismo epistémico* hunda sus raíces en unas pulsiones y unas disposiciones subversivas, pero que sublima y trasciende. Lo que está por encima de toda duda, en cualquier caso, es que, en la medida en que lleva a un cuestionamiemto no sólo del «conformismo moral» sino del «conformismo lógico», es decir de las estructuras fundamentales del pensamiento, choca tanto a aquellos que, no teniendo nada que objetar al mundo tal como es, lo consideran una especie de propósito deliberado decisorio y socialmente irresponsable, como a aquellos que lo reducen a un radicalismo político tal como ellos lo conciben, es decir a una denuncia que, en más de un caso, es una manera particularmente perversa de precaverse contra cualquier cuestionamiento epistemológico verdadero (podría ir multiplicando los ejemplos al infinito y mostrar cómo la crítica «radical» de las categorías del INSEE [Instituto Nacional de Estadística] en nombre de la teoría marxista de las clases permitía obviar una crítica epistemológica de esas categorías y el acto de categorización o de clasificación o también cómo la enunciación de la complicidad del «filósofo de Estado» con el orden burocrático o con la «burguesía» permitía que incidieran plenamente los efectos de todas las distorsiones epistémicas inscritas en el «punto de vista escolástico»). Las auténticas revoluciones simbólicas son sin duda aquellas que, más que al conformismo moral, ofenden al conformismo lógico, desencadenando la despiadada represión que suscita semejante atentado contra la integridad mental.

Para mostrar hasta qué punto resulta necesaria y difícil la ruptura con el pensamiento de Estado que está presente hasta en lo más íntimo de nuestro pensamiento habría que analizar la batalla que estalló recientemente en Francia, en plena guerra del Golfo, a propósito de un objeto a primera vista tan

irrisorio como es la ortografía: la grafía correcta, designada y avalada como normal por el derecho, es decir por el Estado, es un artefacto social, muy imperfectamente fundado en razón lógica e incluso lingüística, que es el producto de una labor de normalización y de codificación en todo análoga a la que también lleva a cabo el Estado en mucho otros ámbitos. Pero cuando, en un momento determinado del tiempo, el Estado, o uno de sus representantes, se pone (como ya sucedió, con los mismos efectos, hace un siglo) a reformar la ortografía, es decir a deshacer por decreto lo que el Estado había hecho por decreto, suscita de inmediato el alzamiento indignado de una gran proporción de quienes tienen que ver con la escritura, en el sentido más corriente, pero también en el sentido que suelen darle los escritores. Y, cosa destacable, todos esos defensores de la ortodoxia ortográfica se movilizan en nombre de lo *natural* de la grafía en vigor y de la satisfacción, experimentada como intrínsecamente estética, que proporciona el acuerdo perfecto entre las estructuras mentales y las estructuras objetivas, entre la forma mental socialmente instituida en los cerebros por el aprendizaje de la grafía correcta y la realidad misma de las cosas designadas por los términos correctamente granados: para quienes poseen la ortografía hasta el punto de estar poseídos por ella, la *ph* absolutamente arbitraria de *nénuphar* se ha vuelto tan evidentemente indisociable de la flor, que pueden invocar, con toda la buena fe del mundo, la naturaleza y lo *natural* para denunciar una intervención del Estado con el propósito de reducir lo arbitrario de una ortografía que es a todas luces fruto de una intervención arbitraria del Estado.

Se podría multiplicar los ejemplos de casos semejantes en los que los efectos de las elecciones adoptadas por el Estado han acabado imponiéndose tan rotundamente en la realidad y en las mentes que las posibilidades inicialmente descartadas (por ejemplo un sistema de producción doméstica de electricidad análogo al que prevalece para la calefacción) parecen absolutamente inconcebibles. Así por ejemplo, si cualquier intento —por mínimo que sea— de modificar los programas escolares

y sobre todo los horarios impartidos en las diferentes disciplinas tropieza, más o menos siempre y en todas partes, con enormes resistencias, no es sólo porque hay unos intereses corporativos muy poderosos vinculados al orden escolar establecido (particularmente los de los profesores concernidos), sino también porque los asuntos de cultura, y en especial las divisiones y las jerarquías sociales que van asociadas a ellos, están constituidos como naturales por la acción del Estado, el cual, al instituirlos a la vez en las cosas y en las mentes, confiere a un arbitrario cultural todas las apariencias de lo natural.

## LA DUDA RADICAL

El dominio del Estado se nota especialmente en el ámbito de la producción simbólica: las administraciones públicas y sus representantes son grandes productores de «problemas sociales» que la ciencia social con frecuencia se limita a ratificar, asumiéndolos como propios en tanto que problemas sociológicos (bastaría, para demostrarlo, con calibrar la magnitud, sin duda variable según los países y las épocas, de las investigaciones que se ocupan de problemas de Estado, más o, menos presentados científicamente).

Pero la mejor prueba de que el pensamiento del pensador funcionario está completamente dominado por la representación oficial de lo oficial estriba sin duda en la seducción que ejercen las representaciones del Estado que, como en Hegel, transforman la burocracia en un «grupo universal» dotado de la intuición y la voluntad del interés universal o, como en Durkheim, sin embargo muy prudente al respecto, en un «órgano de reflexión» y en un instrumento racional encargado de llevar a cabo el interés general.

Y la dificultad absolutamente particular de la cuestión de Estado estriba en el hecho de que, aparentando pensarlo, la mayoría de los escritos dedicados a este objeto, sobre todo en la fase de construcción y de consolidación, participan, de

forma más o menos eficaz y más o menos directa en su construcción, y por lo tanto en su existencia misma. Y eso es lo que ocurre especialmente con todos los escritos de los juristas de los siglos XVI y XVII, cuyo sentido no se desvela del todo si no se los considera no como contribuciones algo intemporales a la filosofía del Estado, ni como descripciones casi sociológicas, sino como programas de acción política que tratan de imponer una visión particular del Estado conforme a los intereses y a los valores asociados a la posición ocupada por quienes los producen en el universo burocrático en vías de constitución (cosa que olvidan a menudo los mejores estudios históricos, como los de la Escuela de Cambridge).

La propia ciencia social es, desde sus inicios, parte integrante de este esfuerzo de construcción de la representación del Estado que forma parte de la realidad misma del Estado. Todos los problemas que se plantean a propósito de la burocracia, como la cuestión de la neutralidad y del desinterés, también se plantean a propósito de la sociología que los plantea; pero en un grado superior de dificultad puesto que cabe plantearse al respecto la cuestión de su autonomía en relación con el Estado.

Por ello hay que exigir a la historia social de las ciencias sociales que saque a la luz todas las adherencias inconscientes al mundo social que las ciencias sociales deben a la historia de las que son fruto, problemáticas, teorías, métodos, conceptos, etc. Se descubre entonces que la ciencia social en el sentido moderno del término no es en absoluto la expresión directa de las luchas sociales, como sugerían aquellos que, para desacreditarla, identificaban sociología y socialismo; y que más bien constituye una respuesta a los problemas que estos movimientos, y sus prolongaciones teóricas, enuncian y que afloran a través de su existencia: sus primeros defensores figuran entre las filas de los filántropos y de los reformadores, especie de vanguardia ilustrada de los dominantes que espera de la «economía social» (ciencia auxiliar de la ciencia política) la solución de los «problemas sociales», y en particular de aquellos que plantean los individuos y los grupos «con problemas».

Una mirada comparativa sobre el desarrollo de las ciencias sociales permite plantear que un modelo que trate de dar cuenta de las variaciones del estado de estas disciplinas según las naciones y según las épocas debería tomar en cuenta dos factores fundamentales: por una parte la forma que adquiere la demanda social de conocimiento del mundo social en función especialmente de la filosofía dominante en las burocracias de Estado (liberalismo o keynesismo en particular), pues una importante demanda estatal puede asegurar las condiciones propicias a un desarrollo de una ciencia social relativamente independiente de las fuerzas económicas pero estrechamente sometidas a las problemáticas estatales; por otra, el grado de autonomía del sistema de enseñanza y del campo científico respecto a las fuerzas económicas y políticas dominantes, autonomía que supone sin duda a la vez un importante desarrollo de los movimientos sociales y de la crítica social de los poderes y una gran independencia de los especialistas (pienso por ejemplo en los durkheimianos) respecto a estos movimientos.

La historia confirma que las ciencias sociales no pueden aumentar su independencia respecto a las presiones de la demanda social que constituye la condición primordial de su progreso hacia la ciencia si no es apoyándose en el Estado: con ello, corren el peligro de perder su independencia en relación a éste, a menos que estén dispuestas a utilizar contra el Estado la libertad (relativa) que les garantiza el Estado.

## LA CONCENTRACIÓN DEL CAPITAL

Anticipándome a los resultados del análisis, diré, recurriendo a una forma transformada de la famosa frase de Max Weber («El Estado es una comunidad humana que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física en un territorio determinado»), el Estado es una X (por determinar) que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y *simbólica* en un territorio

determinado y sobre el conjunto de la población correspondiente. Si el Estado está en condiciones de ejercer una violencia simbólica es porque se encarna a la vez en la objetividad bajo forma de estructuras y de mecanismos específicos y en la «subjetividad» o, si se prefiere, en los cerebros, bajo forma de estructuras mentales, de percepción y de pensamiento. Debido a que es el resultado de un proceso que la instituye a la vez en las estructuras sociales y en las estructuras mentales adaptadas a esas estructuras, la institución instituida hace olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo *natural.*

Por este motivo no hay sin duda ningún instrumento de ruptura más poderoso que la reconstrucción de la génesis: al hacer resurgir los conflictos y las confrontaciones de los primeros comienzos y, con ello, las posibilidades descartadas, reactualiza la posibilidad de que las cosas hayan sido (y sean) diferentes y, a través de esta utopía práctica, vuelve a poner en tela de juicio la posibilidad por la que, entre todas las demás, se ha optado. Al romper con la tentación del análisis esencial, pero sin renunciar al propósito de despejar invariantes, quisiera proponer un *modelo de la emergencia del Estado*, que trate de dar cuenta de manera sistemática de la lógica propiamente histórica de los procesos al término de los cuales se instituyó lo que llamamos Estado. Propósito difícil, casi irrealizable, porque exige conciliar el rigor y la coherencia de la elaboración teórica y el sometimiento a los datos, casi inagotables, acumulados por la investigación histórica.

Para dar una idea de la dificultad del propósito, me limitaré a citar a un historiador que, aunque está dentro de los límites de su especialidad, la evoca no obstante sólo muy parcialmente: «Las zonas de la historia que han sido más descuidadas son las zonas fronterizas. Por ejemplo, las fronteras entre especialidades: así, el estudio del gobierno exige un conocimiento de la teoría del gobierno (es decir de la historia del pensamiento político), un conocimiento de la práctica del gobierno (es decir de la historia de las instituciones) y finalmente un conocimiento del personal del gobierno (por lo

tanto, la historia social); pero pocos son los historiadores capaces de moverse por estas diferentes especialidades con la misma seguridad. [...] Hay otras zonas fronterizas de la historia que requerirían un estudio, por ejemplo la técnica de la guerra en los inicios del periodo moderno. Sin un conocimiento mejor de estos problemas resulta difícil valorar la importancia del esfuerzo logístico llevado a cabo por un gobierno en una campaña concreta. Pero estos problemas técnicos no deben estudiarse desde el mero punto de vista del historiador militar en el sentido tradicional del término; el historiador militar debe ser asimismo un historiador de gobierno. De igual manera persisten muchas incógnitas en la historia de las finanzas públicas y de la fiscalidad; también en este caso, el especialista ha de ser algo más que un mero historiador de las finanzas en el sentido antiguo del término; ha de ser un historiador del gobierno y un poco economista. Lamentablemente la fragmentación de la historia en subsecciones, monopolios de especialistas, y la sensación de que determinados aspectos de la historia están de moda cuando otros están anticuados, tampoco han contribuido a esta causa.»[1]

El Estado es el resultado de un proceso de concentración de los diferentes tipos de capital, capital de fuerza física o de instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural o, mejor dicho, informacional, capital simbólico, concentración que, en tanto que tal, convierte al Estado en poseedor de una especie de metacapital, otorgando poder sobre las demás clases de capital y sobre sus poseedores. La concentración de diferentes especies de capital (que va pareja con la elaboración de los diferentes campos correspondientes) conduce en efecto a la *emergencia* de un capital específico, propiamente estatal, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre los diferentes tipos parti-

1. Richard Bonney, «Guerra, fiscalidad y actividad de Estado en Francia (1500-1660): Algunas observaciones preliminares sobre las posibilidades de investigación», *in* Ph. Genêt y M. Le Mené (éd.), *Genèse de l'Etat moderne, Prélèvement et redistribution*, París, Éd. du CNRS, 1987, págs. 193–201; cit. pág. 193.

culares de capital, en especial sobre las tasas de cambio entre sí (y, con ello, sobre las relaciones de fuerza entre sus poseedores). De lo que resulta que la elaboración del Estado va pareja con la elaboración del *campo del poder* entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital (de diferentes tipos) luchan *particularmente* por el poder sobre el Estado, es decir sobre el capital estatal que da poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (particularmente a través de la institución escolar).

Aunque las diferentes dimensiones de este proceso de concentración (fuerzas armadas, fiscalidad, derecho, etc.) sean *interdependientes*, hay que examinarlas, para las necesidades de la exposición y del análisis, una por una.

En la mayoría de los modelos de génesis del Estado, desde los marxistas, propensos a considerar el Estado como un mero órgano de coerción, a Max Weber y su definición clásica, o de Norbert Elias a Charles Tilly, lo que se ha privilegiado es la concentración de capital de fuerza física. Decir que las fuerzas de coerción (ejército y policía) se concentran significa decir que las instituciones comisionadas para garantizar el orden se separan progresivamente del mundo social corriente; que la violencia física ya sólo puede ser aplicada por un grupo especializado, especialmente comisionado para ese fin, claramente identificado en el seno de la sociedad, centralizado y disciplinado; y que el ejército profesional poco a poco está haciendo desaparecer las tropas feudales, amenazando directamente a la nobleza en su monopolio estatutario de la función guerrera. (Hay que reconocer a Norbert Elias, al que se atribuye a menudo erróneamente, en particular entre los historiadores, ideas o tesis que forman parte del fondo común de la sociología, el mérito de haber sabido extraer todas las implicaciones del análisis weberiano mostrando que el Estado no ha podido asegurarse progresivamente el monopolio de la violencia sin desposeer a sus competidores interiores de los instrumentos de la violencia física y del derecho a ejercerla, contribuyendo así a determinar una de las dimensiones esenciales del «proceso de civilización».)

El Estado naciente tiene que afirmar su fuerza física en dos contextos diferentes: en el exterior, en relación con *otros Estados*, actuales o potenciales (los príncipes rivales) en y a través de la guerra por la tierra —que requiere la creación de ejércitos poderosos—; en el interior, en relación con unos contrapoderes (príncipes) y unas resistencias (clases dominadas). Las fuerzas armadas se diversifican progresivamente en, por un lado, las fuerzas militares, destinadas a la competencia interestatal, y, por el otro, las fuerzas de policía, destinadas al mantenimiento del orden interior. (En las sociedades sin Estado como la Cabilia antigua o la Islandia de las sagas,[1] no hay delegación del ejercicio de la violencia en un grupo especializado, claramente identificado en el seno de la sociedad. De lo que resulta que no se puede escapar a la lógica de la venganza personal, *rekba*, *vendetta*, o de la autodefensa. De ahí surge el problema de los Trágicos: ¿no es el acto del justiciero —Orestes— un crimen al mismo nivel que el acto inicial del criminal? Cuestión que el reconocimiento de la legitimidad del Estado hace olvidar y que se replantea en determinadas situaciones límite.)

La concentración del capital de fuerza física pasa por la instauración de una fiscalidad eficiente, que a su vez va pareja con la unificación del espacio económico (creación del mercado nacional). La recaudación llevada a cabo por el Estado dinástico se aplica directamente al conjunto de los súbditos —y no, como la recaudación feudal, sólo a los dependientes, que a su vez pueden imponer tasas a sus propios hombres—. El impuesto de Estado, que aparece en el último decenio del siglo XII, se desarrolla en relación con el crecimiento de los *gastos de guerra.* Los imperativos de la defensa del territorio, primero invocados circunstancialmente, se convierten poco a poco en la justificación permanente del carácter «obligatorio» y «regular» de los impuestos percibidos «sin más límite de tiempo que el que el rey les asigna regu-

1. Véase W. I. Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, Chicago, The University of Chicago, 1990.

larmente» y aplicables directa o indirectamente «a todos los grupos sociales».

De este modo se va instaurando progresivamente una lógica económica absolutamente específica, basada en la *recaudación sin contrapartida* y la *redistribución* funcionando como principio de la transformación del capital económico en capital simbólico, inicialmente concentrado en la persona del príncipe. (Habría que analizar pormenorizadamente el paso progresivo de un uso «patrimonial» —o «feudal»— de los recursos fiscales en el que una parte importante de la recaudación pública está dedicada a dádivas o liberalidades destinadas a garantizar al príncipe el reconocimiento de competidores potenciales —y con ello, entre otras cosas, el reconocimiento de la legitimidad de la recaudación fiscal— a un uso «burocrático» en tanto que «gastos públicos», transformación que es una de las dimensiones fundamentales de la transformación del Estado dinástico en Estado «impersonal».)

La institución del impuesto (contra las resistencias de los contribuyentes) se inscribe en una relación de *causalidad circular* con el desarrollo de fuerzas armadas que son imprescindibles para extender o defender el territorio controlado, por lo tanto la recaudación posible de tributos y de impuestos, pero también para imponer mediante coacción el pago de este impuesto. La institucionalización del impuesto fue el resultado de una auténtica *guerra interior* llevada a cabo por los agentes del Estado contra las resistencias de los súbditos, que se descubren como tales, principalmente, cuando no exclusivamente, al descubrirse como imponibles, como contribuyentes. Las ordenanzas reales prescriben cuatro niveles de represión en caso de retraso en el pago de impuestos: los embargos, las coerciones corporales (entre ellas los encarcelamientos), las coerciones solidarias, el alojamiento de guarniciones de soldados. De lo que resulta que la *cuestión de la legitimidad* del impuesto no puede dejar de plantearse (Norbert Elias tiene razón cuando observa que, en los inicios, las recaudaciones de impuestos se presentan como una especie de extorsión). Y tan sólo muy progresivamente se acaba considerando el impuesto

un tributo imprescindible para las necesidades de un destinatario trascendente a la persona del rey, es decir de ese «cuerpo ficticio» que es el Estado.

El *fraude fiscal* hoy en día nos sigue recordando con su existencia que la legitimidad del impuesto no se da tan por supuesta. Es sabido que, en la fase inicial, la resistencia armada no estaba considerada como desobediencia a las disposiciones reales, sino como defensa moralmente legítima de los derechos de la familia contra una fiscalidad con la que se negaba el reconocimiento del monarca justo y paternal.[1] Desde las contratas de recaudación de impuestos concertadas con todos los requisitos con el Tesoro real, hasta el último subrecaudador, encargado de la recaudación local, se interponían toda una cascada de perceptores y de recaudadores delegados que inducían continuamente a sospechar que se producía una alienación del impuesto y una usurpación de autoridad, toda una larga cadena de cobradores subalternos, a menudo mal pagados, sospechosos de corrupción tanto a ojos de sus víctimas como a los de los poseedores de oficios de rango más elevado.[2] El reconocimiento de una instancia trascendente a los agentes encargados de actualizarla, monarquía o Estado, de este modo a cubierto de la crítica profana, encontró sin duda un fundamento práctico en la disociación entre el rey y los ejecutores injustos y corrompidos que le engañan tanto como engañan al pueblo. (Esta disyunción del rey y del Estado en relación con las encarnaciones concretas del poder se plasma en el mito del «rey oculto».)[3]

La concentración de fuerzas armadas y de recursos financieros necesarios para mantenerlas es inviable sin la concentración de un capital simbólico de reconocimiento, de legitimidad. Es imprescindible que el cuerpo de los agentes

1. Véase J. Dubergé, *La Psychologie sociale de l'impôt*, París, PUF, 1961, y G. Schmolders, *Psychologie des finances et de l'impôt*, París, PUF, 1973.

2. R. H. Hilton, «Resistance to taxation and to other state impositions in Medieval England», *in Genèse de l'État moderne*, *op. cit.*, págs. 169-177, especialmente págs. 173-174.

3. Véase Y. M. Bercé, *Le Roi caché*, París, Fayard, 1991.

encargados del cobro del impuesto, y capaces de llevarlo a cabo sin desviarlo en beneficio propio, y los métodos de gobierno y de gestión que despliega —contabilidad, archivo, vista judicial de litigios, actas de procedimiento, control de las actuaciones, etc.— estén capacitados para ser conocidos y reconocidos como legítimos, que se los «identifique fácilmente con la persona, con la dignidad del poder», «que los ujieres lleven *su uniforme*, cuenten con la autoridad de *sus distintivos*, signifiquen sus mandamientos en su nombre»; y también que los meros contribuyentes estén capacitados para «reconocer los uniformes de los guardas, los rótulos de las garitas» y para distinguir «a los guardias de las recaudaciones, agentes de financieros aborrecidos y despreciados, de los caballeros reales, arqueros de la gendarmería, del cuerpo de policía de finanzas o de la milicia real con fama de ser inatacables debido a su casaca con los colores reales».[1]

Todos los autores coinciden a la hora de asociar el desarrollo progresivo del reconocimiento de la legitimidad de las recaudaciones oficiales con la emergencia de una forma de nacionalismo. Y resulta probable en efecto que la percepción general de los impuestos haya contribuido a la unificación del territorio o, más exactamente, a la elaboración, en la realidad y en las representaciones, del Estado como *territorio unitario*, como realidad unificada por el sometimiento a las mismas obligaciones, a su vez impuestas por los mismos imperativos de defensa. También es probable que esta conciencia «nacional» se haya desarrollado primero entre los miembros de las *instituciones representativas* que emergen en relación con la discusión del impuesto: es sabido en efecto que estas instancias están tanto más dispuestas a consentir impuestos cuanto que éstos les parecen motivados no por los intereses privados del príncipe sino por los *intereses del país*, en cuya primera fila figuran los imperativos de la *defensa* del territorio. El Estado se va inscribiendo progresivamente en un espacio que to-

1. Y. M. Bercé, «Para un estudio institucional y psicológico del impuesto moderno», *in Genèse de l'État moderne*, *op. cit.*

davía no es ese espacio nacional en el que se convertirá más adelante pero que se presenta ya como una *competencia de soberanía*, con por ejemplo el monopolio del derecho de acuñar moneda (ya que el ideal de los príncipes feudales, como más tarde de los reyes de Francia, consistía en que, en los territorios sometidos a su dominio, se utilizara únicamente su moneda, pretensión que no se cumplió hasta Luis XIV) y como soporte de un valor simbólico trascendente.

La concentración del capital económico ligada a la instauración de una fiscalidad unificada va pareja con la concentración del *capital informacional* (del que el capital cultural es una dimensión) que a su vez va acompañada de la unificación del mercado cultural. Así, muy pronto, los poderes públicos llevan a cabo investigaciones sobre el estado de los recursos (por ejemplo, ya en 1194, la «estimación de los sargentos», recuento de las carretas de transporte y de los hombres armados que ochenta y tres ciudades y abadías reales tenían que facilitar cuando el rey reunía su hueste; en 1221, un embrión de presupuesto, un estadillo de los ingresos y de los gastos). El Estado concentra la información, la trata y la redistribuye. Y sobre todo lleva a cabo una *unificación teórica.* Al situarse en la perspectiva del Todo, de la sociedad en su conjunto, es responsable de todas las operaciones de *totalización*, especialmente mediante el censo y la *estadística* o mediante la contabilidad nacional, y de *objetivación*, mediante la cartografía, representación unitaria, desde arriba, del espacio o, sencillamente, mediante la escritura, instrumento de acumulación del conocimiento (por ejemplo con los archivos) y de la *codificación* como unificación cognitiva que implica una centralización y una monopolización en beneficio de los instruidos o de los letrados.

La Cultura es unificadora: el Estado contribuye a la unificación del mercado cultural unificando todos los códigos, jurídico, lingüístico, métrico, y llevando a cabo la homogeneización de las formas de comunicación, burocrática en particular (por ejemplo los formularios, los impresos, etc.).

A través de los sistemas de clasificación (en especial según

la edad y el sexo) que están inscritos en el derecho, los procedimientos burocráticos, las estructuras escolares, y los rituales sociales, particularmente notables en el caso de Inglaterra y de Japón, el Estado moldea las *estructuras mentales* e impone principios de visión y de división comunes, formas de pensamiento que son para el pensamiento cultivado lo que las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss son para el «pensamiento salvaje», contribuyendo con ello a elaborar lo que se designa comúnmente como la identidad nacional —o, en un lenguaje más tradicional, el carácter nacional—. (A través de la escuela, con la generalización de la educación elemental en el transcurso del siglo XIX, es como se ejerce sobre todo la acción unificadora del Estado en materia de cultura, elemento fundamental de la construcción del Estado–nación. La creación de la sociedad nacional va pareja con la afirmación de la educabilidad universal: como todos los individuos son iguales ante la ley, el Estado tiene la obligación de convertirlos en ciudadanos, dotados de los medios culturales para ejercer activamente sus derechos cívicos.)

Y así imponiendo e inculcando universalmente (en los límites de su capacidad) una cultura dominante constituida de este modo en cultura *nacional legítima*, el sistema escolar, en particular a través de la literatura, inculca los fundamentos de una verdadera «religión cívica» y, más precisamente, los presupuestos fundamentales de la imagen (nacional) de uno mismo. De este modo, como muestran Philip Corrigan y Derek Sayer, los ingleses suscriben muy ampliamente —es decir mucho más allá de los límites de la clase dominante— el culto de una cultura particular por partida doble, en tanto que burguesa y en tanto que nacional, por ejemplo con el mito de la *Englishness* entendida como conjunto de cualidades indefinibles e inimitables (para los no ingleses), *reasonabless*, *moderation*, *pragmatism*, *hostility to ideology*, *quirkiness*, *eccentricity*.[1] Muy visible en el caso de Inglaterra, que perpetúa con ex-

1. Ph. Corrigan y D. Sayer, *The Great Arch, English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, págs. 103 y siguientes.

traordinaria continuidad (en el ritual judicial o en el culto de la familia real por ejemplo) una tradición muy antigua, o en el caso de Japón, donde la invención de la cultura nacional está directamente ligada a la invención del Estado, la dimensión nacionalista de la cultura se oculta, en el caso de Francia, bajo apariencias universalistas: la propensión a concebir la anexión a la cultura nacional como promoción a lo universal fundamenta tanto la visión brutalmente integradora de la tradición republicana (impregnada particularmente del mito fundador de la Revolución universal) como unas formas muy perversas de imperialismo universalista y de nacionalismo internacionalista.[1]

La unificación cultural y lingüística va unida a la imposición de la lengua y de la cultura dominantes como legítimas, y a la relegación de todas las demás a la indignidad (dialecto). El acceso de una lengua o de una cultura particular a la universalidad tiene el efecto de remitir a las otras a la particularidad; además, debido a que la universalización de las exigencias así instituidas no va pareja con la universalización del acceso a los medios de cumplirlas, favorece a la vez la monopolización de lo universal por unos pocos y la desposesión de todos los demás así mutilados, en cierto modo, en su humanidad.

## EL CAPITAL SIMBÓLICO

Todo remite a la concentración de un capital simbólico de reconocida autoridad que, ignorado por todas las teorías de la génesis del Estado, se presenta como la condición o, cuando menos, el acompañamiento de todas las demás formas de concentración, si deben tener por lo menos cierta duración. El

1. Véase P. Bourdieu, «Dos imperialismos de lo universal», *in* C. Fauré y T. Bishop (eds.), *L'Amérique des Français*, París, Françoise Bourin, 1992, págs. 149-155. La cultura forma tan profundamente parte de los símbolos patrióticos que cualquier interrogación crítica sobre sus funciones y su funcionamiento tiende a ser percibida como *traición* y sacrilegio.

capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguirla) y reconocerla, conferirle algún valor. (Un ejemplo: el honor de las sociedades mediterráneas es una forma típica de capital simbólico que sólo existe a través de la reputación, es decir de la representación que de ella se forman los demás, en la medida en que comparten un conjunto de creencias apropiadas para hacerles percibir y valorar unas propiedades y unos comportamientos determinados como honorables o deshonrosos.) Más exactamente, ésa es la forma que adquiere cualquier tipo de capital cuando es percibido a través de unas categorías de percepción que son fruto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscritas en la estructura de la distribución de esta especie de capital (por ejemplo fuerte/débil, grande/pequeño, rico/pobre, culto/inculto, etc.). De lo que resulta que el Estado, que dispone de medios para imponer e inculcar principios duraderos de división conformes a sus propias estructuras, es la sede por antonomasia de la concentración y del ejercicio del poder simbólico.

El proceso de concentración del capital jurídico, forma objetivada y codificada del capital simbólico, sigue su *lógica propia*, que no es la de la concentración del capital militar ni la del capital financiero. En los siglos XII y XIII, en Europa, coexisten jurisdicciones eclesiásticas, los tribunales de cristiandad, y diversas jurisdicciones laicas, la justicia del rey, las justicias señoriales, las de los municipios (de las ciudades), las de las corporaciones, las del comercio.[1] La jurisdicción del señor justiciero sólo se ejerce sobre sus vasallos y sobre todos aquellos que residen en sus tierras (ya que los vasallos nobles, los hombres libres no nobles y los siervos están sometidos a reglas di-

1. Véase A. Esmelin, *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoire depuis le XII siècle jusqu'à nos jours*, París, 1882, reed. Frankfurt, Verlag Sauer und Auvermann KG, 1969; y H. J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1983.

ferentes). En los inicios, el rey sólo tiene jurisdicción sobre el territorio real y sólo tiene poder de decisión en los juicios entre sus vasallos directos y los habitantes de sus propios señoríos; pero, como observa Marc Bloch, la justicia real poco a poco se va «insinuando» en toda la sociedad.[1] Aunque no resulte de un propósito, menos aún de un plan, y aunque no sea objeto de ninguna concertación entre quienes se benefician de él, en particular el rey y los juristas, el movimiento de concentración se orienta siempre en una misma dirección, y se crea un aparato jurídico. Primero los prebostes a los que se refiere el «testamento de Felipe Augusto» (1190), luego los bailes, oficiales superiores de la realeza, que se reúnen en audiencias solemnes y controlan a los prebostes, y después, con san Luis, diferentes cuerpos, el Consejo de Estado, el Tribunal de Cuentas, la Corte judicial (*Curia regis* propiamente dicha) que toma el nombre de Parlamento y que, sedentaria y compuesta exclusivamente por legistas, se convierte en uno de los instrumentos principales de la concentración del poder judicial en manos del rey, gracias a los recursos de apelación.

Poco a poco la justicia real acapara la mayor parte de las causas criminales que antes iban a parar a los tribunales de los señores o de la Iglesia: los «casos reales» que atentan contra los derechos de la monarquía quedan reservados a los bailes reales (como ocurre con los crímenes de lesa majestad: monederos falsos, falsificadores del sello); pero los juristas desarrollan sobre todo una *teoría de la apelación* que somete al rey todas las jurisdicciones del reino. Así como las cortes feudales eran soberanas, se admite que cualquier juicio emitido por un señor justiciero puede ser diferido al rey por la parte afectada si es contrario a los usos del país: este procedimiento procesal, denominado súplica, se transforma poco a poco en apelación. Los juzgadores van desapareciendo progresivamente de las cortes feudales y dejan paso a juristas profesionales y prefectos de justicia. La apelación sigue la regla de la instancia: se apela

1. M. Bloch, *Seigneurie française et Manoir anglais*, París, A. Colin, 1967, pág. 85.

del señor inferior al señor de grado superior y del duque o del conde se apela al rey (sin poder saltar de grado y apelar directamente al rey).

Así, la monarquía, apoyándose en los *intereses específicos de los juristas* (ejemplo típico de interés en lo universal) que están confabulados con el Estado y que, como veremos, crean teorías legitimadoras de todo tipo según las cuales el rey representa el interés común y debe a todos seguridad y justicia, restringe la competencia de las jurisdicciones feudales (procede de igual modo con las jurisdicciones eclesiásticas: limita por ejemplo el derecho de asilo de la Iglesia).

El proceso de *concentración* del capital jurídico va parejo con un proceso de *diferenciación* que desemboca en la constitución de un campo jurídico autónomo. El *cuerpo judicial* se organiza y se jerarquiza: los prebostes se convierten en jueces ordinarios de los casos ordinarios; los bailes y los senescales pasan de ambulantes a sedentarios; cada vez tienen más lugartenientes que se transforman en prefectos de justicia irrevocables y que poco a poco van desposeyendo a los titulares, los bailes, relegados de este modo a funciones meramente honoríficas. En el siglo XIV se produce la aparición del *ministerio público*, encargado de la acusación de oficio. El rey cuenta así con procuradores titulares que actúan en su nombre y se transforman poco a poco en funcionarios.

La ordenanza del 1670 cierra el proceso de concentración que despojó progresivamente a las jurisdicciones eclesiásticas y señoriales en beneficio de las jurisdicciones reales. Ratifica las conquistas progresivas de los juristas: la competencia del lugar de delito se convierte en regla; afirma la prelación de los jueces reales por delante de los señores; enumera los casos reales; anula los privilegios eclesiásticos y municipales estableciendo que los jueces de apelación son siempre reales. Resumiendo, la competencia delegada sobre una *audiencia* (un territorio) ocupa el lugar de la prelación o de la autoridad directamente ejercida sobre personas.

Más adelante, la elaboración de las estructuras jurídico-administrativas que son constitutivas del Estado va pareja, en

Francia, con el establecimiento del cuerpo de los juristas y de lo que Sarah Hanley llama el «*Family-State compact*», el contrato entre el cuerpo de los juristas que se constituye como tal controlando rigurosamente su propia reproducción, y el Estado. «*The Family-State compact provided a formidable family model of socioeconomic authority which influenced the state model of political power in the making at the same time.*» [1]

La concentración del capital jurídico es un aspecto, absolutamente crucial, de un proceso más amplio de concentración del capital simbólico, bajo sus diferentes formas, que constituye la base de la autoridad específica del detentador del poder estatal y en particular de su poder, harto misterioso, de nombrar. Así por ejemplo, el rey se esfuerza por controlar la totalidad de la circulación de los *honores* a los que podían pretender los hidalgos: trata de adueñarse de los grandes beneficios eclesiásticos, de las órdenes de caballería, de la distribución de los cargos militares, de los cargos de la corte y por último y sobre todo de los títulos de nobleza. De este modo se constituye poco a poco *una instancia central de nombramiento.*

Recordemos a los nobles de Aragón que, según V. G. Kiernan, se llamaban a sí mismos «ricoshombres de natura», hidalgos por naturaleza o por cuna, por oposición a los nobles creados por el rey. La distinción, que evidentemente desempeña un papel en las luchas en el seno de la nobleza y entre la nobleza y el poder real, es importante: opone dos vías de acceso a la nobleza, no siendo la primera, llamada «natural», sino la herencia y el reconocimiento público —por los demás nobles y por los plebeyos—, y siendo la segunda, legal, el ennoblecimiento por el rey. Ambas formas de consagración coexisten durante mucho tiempo. Pero, como bien muestra Arlette Jouanna,[2] con la concentración en manos del rey del

1. S. Hanley, «Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modem France», *French Historical Studies*, 16(1), primavera de 1989, págs. 4-27.

2. A. Jouanna, *Le Devoir de révolte, la noblesse française et la gestation de l'État moderne*, 1559-1561, París, Fayard, 1989.

poder de ennoblecer, el *honor estatutario*, basado en el reconocimiento de los pares y de los plebeyos, afirmado y defendido por el desafío y la proeza, poco a poco va cediendo terreno a los *honores atribuidos por el Estado* que, cual moneda fiduciaria o título escolar, tienen validez en todos los mercados controlados por el Estado. De resultas de ello el rey cada vez concentra más capital simbólico (lo que Mousnier llama «*las fidelidades*»),[1] y su poder de distribuir este capital bajo forma de cargas y de honores concebidos como recompensas se incrementa sin cesar: el capital simbólico de la nobleza (honor, fama), que se basaba en una estima social, tácitamente acordada por un consenso social más o menos consciente, alcanza una objetivación estatutaria, casi burocrática (bajo forma de edictos y de decretos que no hacen más que reconocer el consenso). Cabe considerar como un indicio de ello las «grandes investigaciones de nobleza» que Luis XIV y Colbert van a poner en marcha: el decreto del 22 de marzo de 1666 ordena la institución de «un *catálogo* que contenga los nombres, apodos, moradas y armas de los verdaderos hidalgos». Los administradores examinan con lupa los títulos de nobleza (los linajistas de las Órdenes del Rey y los heraldistas se enfrentan respecto a los verdaderos nobles). Con la nobleza de toga, que debe su posición a su capital cultural, estamos ya muy cerca de la lógica del nombramiento estatal y del *cursus honorum* basado en el título escolar.

Dicho en pocas palabras, se pasa del capital simbólico difuso, basado exclusivamente en el reconocimiento colectivo, a un *capital simbólico objetivado*, codificado, delegado y garantizado por el Estado, burocratizado. Las *leyes suntuarias* que tienden a regular de manera rigurosamente jerarquizada la distribución de las manifestaciones simbólicas (particularmente vestimentarias) entre los nobles y los plebeyos, y sobre todo tal vez entre los diferentes rangos de la nobleza, son una ilus-

1. R. Mousnier, *Les Institutions de la France sous la monarchie absolue,* I, París, PUF, 1980, pág. 94.

tración muy precisa de este proceso.[1] El Estado regula el uso de los tejidos y de los adornos de oro, de plata y de seda: con ello, defiende a la nobleza de las usurpaciones de los plebeyos pero, al mismo tiempo, extiende y reafirma su control de la jerarquía en el seno de la nobleza.

El declive del poder de distribución autónomo de los grandes tiende a garantizar al rey el monopolio del ennoblecimiento, y la transformación progresiva de los cargos, concebidos como recompensas en puestos de responsabilidad que exigen competencia y están inscritos en un *cursus honorum* que evoca una carrera burocrática, le garantizan el monopolio del *nombramiento.* Así poco a poco se instituye esta forma supremamente misteriosa que es el *power of appointing and dismissing the high officers of state.* Así constituido en *fountain of honour, of office and of privilege*, según la frase de Blackstone, el Estado distribuye los honores (*honours*), nombrando *knights* y *baronets*, inventando nuevas órdenes de caballería (*knighthood*), confiriendo prelaciones ceremoniales, nombrando a los pares (*peers*) y a todos los poseedores de funciones públicas importantes.[2]

El nombramiento, en definitiva, es un acto muy misterioso que obedece a una lógica próxima a la de la magia tal como la describe Marcel Mauss. Como el hechicero moviliza todo el capital de creencia acumulado por el funcionamiento del universo mágico, el presidente de la República que firma un decreto de nombramiento o el médico que firma un certificado (de enfermedad, de invalidez, etc.) movilizan un capital simbólico acumulado en y por toda la red de relaciones de reconocimiento que son constitutivas del universo burocrático. ¿Quién certifica la validez del certificado? Quien haya firmado el título que da licencia para certificar. ¿Pero quién lo certifica a su vez? Entramos así en una regresión al infinito al

1. M. Fogel, «Modelo de Estado y modelo social de gasto: las leyes suntuarias en Francia de 1485 a 1560», *in* Ph. Genêt y M. Le Mené, *Genèse*, *op. cit.*, págs. 227-235, especialmente pág. 232.

2. F. W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, pág. 429.

término de la cual «hay que detenerse» y se puede, como hacen los teólogos, optar por dar el nombre de Estado al último (o al primer) eslabón de la larga cadena de los actos oficiales de consagración.[1] Él es quien, actuando a modo de banco de capital simbólico, garantiza todos los actos de autoridad, unos actos, a la vez arbitrarios y desconocidos en tanto que tales, de «impostura legítima», como dice Austin: el presidente de la República es alguien que se toma por el presidente de la República, pero al que, a diferencia del chiflado que se toma por Napoleón, se le reconoce el derecho a hacerlo.

El nombramiento o el certificado pertenecen a la clase de los actos o de los discursos *oficiales*, simbólicamente eficientes en tanto que llevados a cabo en situación de autoridad por unos personajes autorizados, «oficiales», actuando *ex officio*, en tanto que poseedores de un *officium* (*publicum*), de una función o de un cargo asignado por el Estado: el veredicto del juez o del profesor, los procedimientos de registro oficial, actas o atestados, los actos destinados a producir un efecto de derecho, como las actas del estado civil, nacimiento, matrimonio o defunción, o las actas de venta, tienen la capacidad de *crear* (o de instituir), mediante la magia del nombramiento oficial, declaración pública o llevadas a cabo respetando las formas prescritas, por los agentes titulares, debidamente registrada en los registros oficiales, identidades sociales socialmente garantizadas (la de ciudadano, de elector, de contribuyente, de pariente, de propietario, etc.) o uniones y grupos legítimos (familias, asociaciones, sindicatos, partidos, etc.). Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en realidad (veredicto), en su definición social legítima, es decir lo que está autorizado a ser, lo que tiene derecho a ser, el ser social que tiene derecho a reivindicar, a profesar, a ejercer (por oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder *creador*, casi divino (y muchas luchas, aparente-

1. He mostrado, a propósito de Kafka, cómo la visión sociológica y la visión teológica, a pesar de la oposición aparente, se unen (P. Bourdieu, «La última instancia», en *Le Siècle de Kafka*, París, Centre Georges-Pompidou, 1984, págs. 268-270).

mente dirigidas contra él, le reconocen de hecho este poder reclamándole que autorice una categoría de agentes determinados —las mujeres, los homosexuales— a ser oficialmente, es decir pública y universalmente, lo que por el momento sólo es para sí misma). Basta con pensar en la forma de inmortalidad que otorga, a través de los actos de consagración como las conmemoraciones o la canonización escolar, para que sea lícito decir, deformando la frase de Hegel, que «el juicio del Estado es el juicio final». (Debido a que la publicación, en el sentido de procedimiento cuyo objeto consiste en hacer público, en poner en conocimiento de todos, siempre incluye la potencialidad de una usurpación del derecho de ejercer la violencia simbólica legítima que propiamente pertenece al Estado —y que se afirma por ejemplo en la promulgación de una ley—, el Estado siempre pretende regular todas las formas de publicación, impresión y publicación de libros, representaciones teatrales, predicación pública, caricatura, etc.)

## LA CONSTRUCCIÓN ESTATAL DE LAS MENTALIDADES

Para comprender verdaderamente el poder del Estado en lo que tiene de más específico, es decir la forma particular de eficacia simbólica que ejerce, como sugerí en un artículo ya antiguo,[1] hay que integrar en un mismo modelo explicativo unas tradiciones intelectuales tradicionalmente percibidas como incompatibles. Así, inicialmente hay que superar la oposición entre una visión fisicalista del mundo social que concibe las relaciones sociales como relaciones de fuerza física, y una visión «cibernética» o semiológica que la convierte en relaciones de fuerza simbólica, en relaciones de sentido, en relaciones de comunicación. Las relaciones de fuerza más brutales son al mismo tiempo relaciones simbólicas y los actos de sumisión, de obediencia, son actos cognitivos que, en tanto que tales, ponen en marcha unas estructuras cognitivas, unas

1. P. Bourdieu, «Sobre el poder simbólico», *Annales*, 3, junio de 1977, págs. 405-441.

formas y unas categorías de percepción, unos principios de visión y de división: los agentes sociales construyen el mundo social a través de las estructuras cognitivas («formas simbólicas» como dice Cassirer, formas de clasificación como dice Durkheim, principios de visión y de división, otras tantas maneras de decir lo mismo en tradiciones teóricas más o menos alejadas) susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales.

Estas estructuras cognitivas son formas históricamente constituidas, por lo tanto arbitrarias, en sentido saussuriano, convencionales, *ex instituto*, como decía Leibniz, cuya génesis social se puede reconstruir. Y se puede, generalizando la hipótesis durkheimiana según la cual las «formas de clasificación» que los «primitivos» aplican al mundo son fruto de la incorporación de las estructuras de los grupos en los que están insertos, suponer que, en las sociedades diferenciadas, el Estado está en condiciones de imponer y de inculcar de forma universal, a escala de un ámbito territorial determinado, unas estructuras cognitivas y evaluativas idénticas o parecidas y que debido a ello constituye el fundamento de un «conformismo lógico» y de un «conformismo moral» (las expresiones son de Durkheim), de un acuerdo tácito, prerreflexivo, inmediato, sobre el sentido del mundo, en el que se asienta la experiencia del mundo como «mundo del sentido común». (Los fenomenólogos, que han puesto de manifiesto esta experiencia, y los etnometodólogos, cuyo propósito consiste en describirla, prescinden de los medios para fundamentarla, para dar razón de ella: omiten plantear la cuestión de la construcción social de los principios de construcción de la realidad social que tratan de explicitar, e interrogarse sobre la contribución del Estado a la constitución de los principios de constitución que los agentes ponen en marcha para producir el orden social.)

En las sociedades poco diferenciadas, los principios de visión y de división comunes (cuyo paradigma es la oposición entre lo masculino y lo femenino) se instituyen en los espíritus (o en los cuerpos) a través de toda la organización espacial y temporal de la vida social y, más especialmente, a través de

los *ritos de institución* que establecen diferencias definitivas entre quienes se han sometido al rito y quienes no lo han hecho. En nuestras sociedades, el Estado contribuye en una parte determinante a la producción y a la reproducción de los instrumentos de construcción de la realidad social. En tanto que estructura organizativa e instancia reguladora de las prácticas, ejerce permanentemente una acción formadora de disposiciones duraderas, a través de todas las coerciones y de las disciplinas corporales y mentales que impone uniformemente al conjunto de los agentes. Además, impone e inculca todos los principios de clasificación fundamentales, según el sexo, según la edad, según la «competencia», etc., y asimismo es el fundamento de la eficacia simbólica de todos los ritos de institución, de todos los que fundamentan la familia por ejemplo, y también de todos los que se ejercen a través del funcionamiento del sistema escolar, lugar de *consagración* donde se instituyen, entre los elegidos y los eliminados, unas diferencias duraderas, a menudo definitivas, parecidas a las que instituía el ritual de armar caballero a los nobles.

La construcción del Estado va pareja con la construcción de una especie de trascendencia histórica común, inmanente a todos sus «súbditos». A través del marco que impone a las prácticas, el Estado instaura e inculca unas formas y unas categorías de percepción y de pensamiento comunes, unos marcos sociales de la percepción, del entendimiento o de la memoria, unas estructuras mentales, unas formas estatales de clasificación. Con lo cual crea las condiciones de una especie de orquestación inmediata de los *habitus* que es en sí misma el fundamento de una especie de consenso sobre este conjunto de evidencias compartidas que son constitutivas del sentido común. Así por ejemplo los grandes ritmos del calendario social, y en particular la estructura de las vacaciones escolares, que determina las grandes «migraciones estacionales» de las sociedades contemporáneas, garantizan a la vez unos referentes objetivos comunes y unos principios de división subjetivos concertados que aseguran, más allá de la irreductibilidad de los tiempos vividos, unas «experiencias internas del tiempo»

suficientemente concordantes como para hacer que la vida social sea posible.

Pero para comprender realmente la sumisión inmediata que consigue el orden estatal, hay que romper con el intelectualismo de la tradición neokantiana y vislumbrar que las estructuras cognitivas no son formas de la conciencia sino disposiciones del cuerpo, y que la obediencia que otorgamos a los imperativos estatales no puede ser comprendida como sumisión mecánica a una fuerza ni como consentimiento consciente a un orden (en los dos sentidos masculino y femenino de la palabra). El mundo social está lleno de *llamadas al orden* que sólo funcionan como tales para aquellos que están predispuestos a percibirlas, y que *despiertan* unas disposiciones corporales profundamente arraigadas, sin pasar por las vías de la conciencia y del cálculo. El marxismo se veta la comprensión de esta sumisión dóxica de los dominados a las estructuras de un orden social, cuyo fruto son sus propias estructuras mentales, al permanecer encerrado en la tradición intelectualista de los filósofos de la conciencia: en la noción de «falsa conciencia» que invoca para dar cuenta de los efectos de dominación simbólica, «conciencia» es lo que sobra, y hablar de «ideología» es situar en el orden de las *representaciones*, susceptibles de ser transformadas por esta conversión intelectual a la que llamamos «toma de conciencia», lo que se sitúa en el orden de las *creencias*, es decir en lo más profundo de las disposiciones corporales. La sumisión al orden establecido es fruto del acuerdo entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva (filogénesis) e individual (ontogénesis) ha inscrito en los cuerpos y en las estructuras objetivas del mundo al que se aplican: la evidencia de los imperativos del Estado sólo se impone con tanta fuerza porque éste ha impuesto las estructuras cognitivas según las cuales es percibido. (Habría que retomar, en esta perspectiva, un análisis de las condiciones que hacen que el sacrifico supremo se vuelva posible: *pro patria mori.*)

Pero hay que superar la tradición neokantiana, incluso en su forma durkheimiana, en otro punto, solicitando de la tradi-

ción estructuralista los instrumentos imprescindibles para pensar los hechos simbólicos como sistemas. En efecto, aunque, privilegiando el *opus operatum*, se condena a ignorar la dimensión activa de la producción simbólica, en particular mítica, es decir la cuestión del *modus operandi*, el estructuralismo simbólico a la manera de Lévi–Strauss (o del Foucault de *Las palabras y las cosas*) tiene el mérito de dedicarse a despejar la coherencia de los sistemas simbólicos, considerados como tales, es decir uno de los principios más importantes de su *eficacia* (como se ve perfectamente en el caso del derecho, donde es deliberadamente perseguida, pero también en el caso del mito o de la religión). El orden simbólico se asienta sobre la imposición al conjunto de los agentes de estructuras cognitivas que deben una parte de su consistencia y de su resistencia al hecho de ser, por lo menos en apariencia, coherentes y sistemáticas y de estar objetivamente en consonancia con las estructuras objetivas del mundo social. Esta consonancia inmediata y tácita (en todo opuesta a un contrato explícito) fundamenta la relación de sumisión dóxica que nos ata, a través de todos los lazos del inconsciente, al orden establecido. El reconocimiento de la legitimidad no es, como cree Max Weber, un acto libre de la conciencia clara. Está arraigada en la consonancia inmediata entre las estructuras incorporadas, que se han convertido en inconscientes, como las que organizan los ritmos temporales (por ejemplo la división en *horas*, absolutamente arbitraria, de la agenda escolar), y las estructuras objetivas.

Esta consonancia prerreflexiva explica la facilidad, en definitiva harto insólita, con la que los dominantes imponen su dominación: «Nada hay más sorprendente para quienes consideran los asuntos humanos con mirada filosófica que ver la facilidad con la que los más (*the many*) están gobernados por los menos (*the few*) y que observar la sumisión implícita con la que los hombres revocan sus propios sentimientos y pasiones en favor de sus dirigentes. Cuando nos preguntamos mediante qué medios se lleva a cabo esta cosa tan asombrosa, encontramos que, como la fuerza siempre está de parte de los

gobernados, los gobernantes sólo cuentan con la opinión para sostenerse. Por lo tanto únicamente sobre la opinión se basa el gobierno y esta máxima es extensiva para los gobiernos más despóticos y militares así como para los más libres y más populares.»[1] El asombro de Hume hace que surja la cuestión fundamental de cualquier filosofía política, cuestión que se oculta, paradójicamente, al plantear un problema que no se plantea realmente como tal en la existencia corriente, el de la legitimidad. En efecto, lo que plantea un problema es que, en lo esencial, el orden establecido no plantea ningún problema; que, excepto en las situaciones de crisis, la cuestión de la legitimidad del Estado, y del orden que instituye, no se plantea. El Estado no precisa necesariamente dar órdenes, y ejercer una coerción física para producir un mundo social ordenado: no mientras esté en disposición de producir unas estructuras cognitivas incorporadas que sean acordes con las estructuras objetivas y de garantizar de este modo la creencia de la que hablaba Hume, la sumisión dóxica al orden establecido.

Una vez dicho esto, no hay que olvidar que esta creencia política primordial, esta *doxa*, es una ortodoxia, una visión asumida, dominante, que sólo al cabo de las luchas contra las visiones contrarias ha conseguido imponerse; y que la «actitud natural» de la que hablan los fenomenólogos, es decir la experiencia primera del mundo del sentido común, es una relación políticamente construida, como las categorías de percepción que la hacen posible. Lo que hoy en día se manifiesta de un modo evidente, más allá de la conciencia y de la elección, ha constituido, a menudo, el envite de luchas y no se ha instituido más que tras enfrentamientos entre dominantes y dominados. El efecto principal de la evolución histórica estriba en abolir la historia, remitiendo al pasado, es decir al inconsciente, las posibilidades laterales que han resultado descartadas. El análisis de la génesis del Estado como fundamento de los principios de visión y de división en vigor en la extensión

1. D. Hume, «On the First Principles of the Government», *Essays and Treatises on Several Subjects*, 1758.

de su ámbito permite comprender a la vez la adhesión dóxica al orden establecido por el Estado y asimismo los fundamentos propiamente políticos de esta adhesión de apariencia natural. La *doxa* es un punto de vista particular, el punto de vista de los dominantes, que se presenta y se impone como punto de vista universal; el punto de vista de quienes dominan dominando el Estado y que han constituido su punto de vista en tanto que punto de vista universal estableciendo el Estado. Así, para dar cumplida cuenta de la dimensión propiamente simbólica del poder estatal, se puede recurrir a la contribución decisiva que Max Weber aportó, en sus escritos sobre la religión, a la teoría de los sistemas simbólicos, reintroduciendo los agentes especializados y sus intereses específicos. En efecto, pese a compartir con Marx su interés menor por la estructura de los sistemas simbólicos (a los que tampoco llama así, dicho sea de paso) que por su función, tiene el mérito de llamar la atención sobre los productores de esos productos particulares (los agentes religiosos, en el caso que le interesa) y sobre sus *interacciones* (conflicto, competencia, etc.). A diferencia de los marxistas que, aunque quepa invocar tal texto de Engels en el que afirma que, para comprender el derecho, hay que interesarse por el cuerpo de los juristas, silencian la existencia de agentes especializados de producción, Weber recuerda que, para comprender la religión, no basta con estudiar las formas simbólicas de tipo religioso, como hacen Cassirer o Durkheim, ni siquiera la estructura inmanente del mensaje religioso, del corpus mitológico o de los «discursos», como los estructuralistas; dedica su quehacer a los productores del mensaje religioso, a los intereses específicos que los mueven, a las estrategias que emplean en sus luchas (la excomunión por ejemplo). Basta entonces con aplicar el tipo de pensamiento estructuralista (que le es totalmente ajeno) no sólo a los sistemas simbólicos o, mejor aún, al espacio de las *tomas de posición* simbólicas (que no se reduce a los «discursos»), sino también al sistema de los agentes que los producen o, mejor aún, al espacio de las *posiciones* que ocupan (lo que yo llamo el campo religioso por ejemplo) en la competencia

que los enfrenta, para proveerse del medio de comprender estos sistemas simbólicos a la vez en su función, en su estructura y en su génesis.

Y lo mismo ocurre con el Estado. Para comprender la dimensión simbólica del efecto del Estado, y en particular de lo que cabe llamar el *efecto universal*, hay que comprender el funcionamiento específico del microcosmos burocrático; hay que analizar la génesis de este universo de agentes del Estado, de los juristas en particular, que se han constituido en nobleza de Estado instituyendo el Estado, y, en particular, produciendo el discurso performativo sobre el Estado que, aparentando decir qué es el Estado, conseguía que el Estado fuera diciendo lo que tenía que ser, por lo tanto lo que tenía que ser la posición de los productores de este discurso en la división del trabajo de dominación. Hay que dedicar una atención especial a la estructura del campo jurídico, sacar a la luz los intereses genéricos del cuerpo de los poseedores de esta forma particular de capital cultural, predispuesto a funcionar como capital simbólico, que es la competencia jurídica, y los intereses específicos que se imponían a cada cual en función de su posición en un campo jurídico todavía débilmente autónomo, es decir, en lo esencial, en relación con el poder real. Se comprende de este modo que estos agentes estaban interesados en dar una forma universal a la expresión de sus intereses particulares, en elaborar una teoría del servicio público, del orden público, y en trabajar así para autonomizar la *razón de Estado* en relación con la razón dinástica, con la «casa del rey», en inventar la «Res publica», y luego la república como instancia trascendente a los agentes —aunque se tratase del rey— que son su encarnación provisional: en virtud y debido a su capital específico, y a sus intereses particulares, fueron llevados a producir un discurso de Estado que, aun ofreciéndoles justificaciones de su posición, constituía e instituía el Estado, *fictio juris* que poco a poco dejaba de ser una mera ficción de juristas para convertirse en un orden autónomo capaz de imponer muy ampliamente la sumisión a sus funciones y a su funcionamiento y el reconocimiento de sus principios.

La construcción del monopolio estatal de la violencia física y simbólica está inseparablemente unida a la construcción del campo de luchas por el monopolio de las ventajas propias de este monopolio. La unificación y la universalización relativa que se asocia a la emergencia del Estado tienen como contrapartida la monopolización por unos pocos de los recursos universales que produce y proporciona. (Weber, como Elias después, ignoró el proceso de constitución de un capital estatal y el proceso de monopolización de este capital por parte de la nobleza de Estado que contribuyó a producirlo, o, mejor aún, que se produjo como tal produciéndolo.) Pero este *monopolio de lo universal* sólo puede conseguirse a costa de una sumisión (al menos aparente) a lo universal y de un reconocimiento universal de la representación universalista de la dominación, presentada como legítima, desinteresada. Quienes, como Marx, invierten la imagen oficial que la burocracia pretende dar de sí misma y describen a los burócratas como usurpadores de lo universal, que actúan como propietarios privados de los recursos públicos, ignoran los efectos absolutamente reales de la referencia obligada a los valores de neutralidad y de dedicación desinteresada al bien público que se impone con una fuerza creciente entre los funcionarios de Estado a medida que avanza la historia de la dilatada labor de construcción simbólica al término de la cual se inventa y se impone la representación oficial del Estado como sede de la universalidad y del servicio del interés general.

La monopolización de lo universal es el resultado de una labor de universalización que se lleva a cabo particularmente en el seno mismo del campo burocrático. Como muestra, por ejemplo, el análisis del funcionamiento de esta curiosa institución que se llama *comisión* —conjunto de personas que están investidas de una misión de interés general y requeridas para trascender sus intereses particulares para producir proposiciones universales—, los personajes oficiales han de obrar siempre cuando no sacrificando su punto de vista particular «al punto

de vista de la sociedad», por lo menos constituyendo su punto de vista en punto de vista legítimo, es decir universal, en particular mediante el recurso a una retórica de lo oficial.

Lo universal es objeto de un reconocimiento universal y el sacrificio de los intereses egoístas (muy especialmente económicos) está reconocido universalmente como legítimo (pues el juicio colectivo sólo puede percibir y aprobar en el esfuerzo para elevarse desde el punto de vista singular y egoísta del individuo al punto de vista del grupo una manifestación de reconocimiento del valor del grupo y del propio grupo como fundador de todo valor, por lo tanto un paso del *is* al *ought*). Cosa que implica que todos los universos sociales tienden a ofrecer, en grados diversos, beneficios materiales o simbólicos de universalización (aquellos mismos que persiguen las estrategias que pretenden «ponerse en regla»). Y que los universos que, como el campo burocrático, exigen con más insistencia la sumisión a lo universal, son particularmente favorables a la obtención de beneficios de esta índole.

El beneficio de universalización constituye sin duda uno de los motores históricos del progreso de lo universal. Y ello en la medida en que favorece la creación de universos en los que están reconocidos, por lo menos verbalmente, unos valores universales (razón, virtud, etc.) y en los que se instaura un proceso de reforzamiento circular entre las estrategias de universalización tendentes a conseguir los beneficios (por lo menos negativos) asociados a la conformidad con las reglas universales y las estructuras de estos universos oficialmente consagrados a lo universal. La visión sociológica no puede ignorar la distancia que media entre la norma oficial tal como se enuncia en el derecho administrativo y la realidad de la práctica administrativa, con todas las carencias respecto a la obligación de desinterés, todos los casos de «utilización privativa del servicio público» (malversación de bienes o de servicios públicos, corrupción o tráfico de influencias, etc.) o, de forma más perversa, todos los «favores», tolerancias adminis-

trativas, derogaciones, tráficos de funciones, que consisten en sacar provecho de la no aplicación o de la transgresión del derecho. Pero no por ello puede permanecer ciega ante los efectos de esta norma que exige que los agentes sacrifiquen sus intereses privados a las obligaciones inscritas en su función («el agente se debe enteramente a su función») o, de forma más realista, ante los efectos del interés en el desinterés y de todas las formas de «pía hipocresía» que la lógica paradójica del campo burocrático puede propiciar.

# ANEXO

## El espíritu de familia

La definición dominante, legítima, de la familia normal (definición que puede ser explícita, como en el derecho, o implícita, como por ejemplo en los cuestionarios del Instituto Nacional de Estadística dedicados a la familia) se basa en una constelación de palabras, casa, ocupantes de la casa, *house*, *home*, *household*, que, bajo apariencia de describirla, construye de hecho la realidad social. Según esta definición, la familia es un conjunto de individuos emparentados vinculados entre sí ora por alianza, el matrimonio, ora por filiación, ora más excepcionalmente por adopción (parentesco), y que viven todos bajo el mismo techo (cohabitación). Algunos etnometodólogos llegan incluso a afirmar que lo que tomamos por una realidad es una ficción, construida en particular a través del léxico que recibimos del mundo social para nombrarla. Y se refieren a la «realidad» (lo que, desde su propio punto de vista, no carece de dificultades), para objetar que muchos de los grupos que se designan como «familias» en los Estados Unidos de hoy no se corresponden en absoluto con esta definición dominante y que la familia nuclear, en la mayoría de las sociedades modernas, es una experiencia minoritaria en relación con las parejas de hecho que viven juntas sin casarse, con las familias monoparentales, con las parejas casadas que viven separadas, etc.[1] Y, de hecho, la familia que tendemos a considerar como *natu-*

1. Citaré aquí una única obra, ejemplar por la intrepidez con la que intro-

*ral*, porque se presenta con la apariencia de lo que siempre ha sido así, es una invención reciente (como ponen de manifiesto especialmente las investigaciones de Ariès y Anderson sobre la génesis de lo privado o de Shorter sobre la invención del sentimiento familiar) y tal vez condenada a una desaparición más o menos rápida (como incitaría a creer el incremento en el porcentaje de cohabitación al margen del matrimonio y las nuevas formas de vínculos familiares que se van inventando ante nuestros ojos).

Pero, admitiendo que la familia no es más que una palabra, una mera construcción verbal, se trata de analizar las representaciones que tiene la gente de lo que designa por familia, de esta especie de «familia de palabras» o, mejor aún, de papel (en singular o en plural). Algunos etnometodólogos, que consideran el discurso sobre la familia como una especie de ideología política que designa una configuración valorada de relaciones sociales, extraen un cierto número de presupuestos comunes a este discurso, corriente o elaborado.

Primer conjunto de propiedades: debido a una especie de antropomorfismo que consiste en atribuir a un grupo las propiedades de un individuo, se concibe la familia como una realidad trascendente a sus miembros, un personaje transpersonal dotado de una vida y de un espíritu comunes y de una visión particular del mundo. Segundo conjunto de propiedades: las definiciones de la familia compartirían el hecho de suponer que ésta existe como un universo social separado, comprometido con una labor de perpetuación de las fronteras y orientado hacia la idealización de lo interior como sagrado, *sanctum* (por oposición a lo exterior). Este universo sagrado, secreto, cerrado sobre su intimidad, separado de lo exterior por la barrera simbólica del umbral, se perpetúa y perpetúa su propia separación, su *privacy* como obstáculo al conocimiento, secreto de asuntos privados, salvaguardia de la trastienda (*backstage*), del ámbito privado. Con este tema de

duce la duda etnometodológica: J. F. Gubrium y James A. Holstein, *What is a Family?*, Mountain View, California, Mayfield Publishing Co, 1990.

la *privacy*, cabría relacionar un tercero, el de la *morada*, el de la casa como lugar estable, que permanece, y de los ocupantes de la casa como unidad permanente, asociada de forma duradera a la casa indefinidamente transmisible.

Así, en el *family discourse*, discurso que la familia mantiene sobre la familia, la unidad doméstica es concebida como un agente activo, dotado de voluntad, capaz de pensamiento, de sentimiento y de acción, y basado en un conjunto de presuposiciones cognitivas y de prescripciones normativas referidas a la manera correcta de vivir las relaciones domésticas: universo en el que están suspendidas las leyes corrientes del mundo económico, la familia es el lugar de la confianza (*trusting*) y del don (*giving*) —por oposición al mercado y al toma y daca—, o, para hablar como Aristóteles, de la *philia*, palabra que se suele traducir por amistad y que designa de hecho el rechazo del espíritu de cálculo; el lugar donde se deja en suspenso el interés en el sentido estricto del término, es decir la búsqueda de la equivalencia en los intercambios. El discurso corriente suele extraer, y sin duda de forma universal, de la familia modelos ideales de las relaciones humanas (con, por ejemplo, conceptos como el de fraternidad), y las relaciones familiares en su definición oficial tienden a funcionar como principios de construcción y de valoración de toda relación social.

## UNA FICCIÓN BIEN FUNDADA

Una vez dicho lo que antecede, si bien es cierto que la familia no es más que una palabra, también es cierto que se trata de una *consigna*, o, mejor dicho, de una *categoría*, principio colectivo de construcción de la realidad colectiva. Se puede decir sin contradicción que las realidades sociales son ficciones sociales sin más fundamento que la construcción social y que existen realmente, en tanto que están reconocidas colectivamente. En cualquier uso de conceptos clasificadores como el de familia, iniciamos a la vez una descripción

y una prescripción que no se presenta como tal porque está (más o menos) universalmente aceptada, y admitida como evidente: admitimos tácitamente que la realidad a la que otorgamos el nombre de familia, y que ordenamos en la categoría de las familias *verdaderas*, es una familia *real.*

De este modo, si podemos admitir, con la etnometodología, que la familia es un principio de construcción de la realidad social, asimismo hay que recordar, en contra de la etnometodología, que este principio de construcción está en sí mismo construido socialmente y que en cierta manera es común a todos los agentes socializados. Dicho de otro modo, es un principio de visión y de división común, un *nomos*, que tenemos todos en mente, porque nos ha sido inculcado a través de una labor de socialización llevada a cabo en un universo que estaba realmente organizado según la división en familias. Este principio de construcción es uno de los elementos constitutivos de nuestro *habitus*, una estructura mental que, puesto que ha sido inculcada en todas las mentes socializadas de una forma determinada, es a la vez individual y colectiva; una ley tácita (*nomos*) de la percepción y de la práctica constituye la base del consenso sobre el sentido del mundo social (y de la palabra familia en particular), la base del *sentido común.* Lo que significa que las prenociones del sentido común, y las *folk categories* de la sociología espontánea, que, en buena ley, hay que poner primero en tela de juicio, pueden, como aquí, estar bien fundadas porque contribuyen a *construir* la realidad que evocan. Cuando se trata del mundo social, las palabras crean las cosas, porque establecen el consenso sobre la existencia y el sentido de las cosas, el sentido común, la *doxa* aceptada por todos como algo evidente. (Para calibrar la fuerza de esta evidencia compartida, habría que referir aquí el testimonio de esas mujeres a las que interrogamos hace poco, en el transcurso de una investigación sobre el sufrimiento social, y que, como no estaban en paz con la norma tácita que obliga, de forma más o menos imperativa a medida que se van acumulando los años, a estar casado y a tener hijos, hablan de todas las presiones so-

ciales que se ejercieron sobre ellas, para incitarlas a volver al buen camino, a «sentar la cabeza», a encontrar un marido y a tener hijos —por ejemplo los engorros y los problemas asociados al estatuto de mujer sola, en las recepciones o en las cenas, o la dificultad de conseguir que las tomen totalmente en serio, en tanto que ser social incompleto, inacabado, y en cierto modo mutilado.)

La familia es un principio de construcción a la vez inmanente a los individuos (en tanto que colectivo incorporado) y que a la vez los trasciende, ya que lo encuentran bajo la forma de la objetividad en todos los demás: es un trascendente en el sentido de Kant, pero que, al ser inmanente a todos los *habitus*, se impone como trascendente. Éste es el fundamento de la ontología específico de los grupos sociales (familias, etnias o naciones). Inscritos a la vez en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales objetivamente orquestadas, se presentan a la experiencia con la opacidad y la resistencia de las cosas, aunque sean fruto de unos actos de elaboración que, como sugiere una crítica etnometodológica determinada, los remite en apariencia a la inexistencia de los puros seres de pensamiento.

Así, la familia como categoría social objetiva (estructura estructurante) es el fundamento de la familia como categoría social subjetiva (estructura estructurada), categoría mental que constituye el principio de miles de representaciones y de acciones (matrimonios por ejemplo) que contribuyen a reproducir la categoría social objetiva. Este círculo es el de la reproducción del orden social. La sintonía casi perfecta que se establece entonces entre las categorías subjetivas y las categorías objetivas fundamenta una experiencia del mundo como evidente, *taken for granted.* Y nada parece más natural que la familia: esta construcción social arbitraria parece situarse del lado de lo natural y de lo universal.

## LA LABOR DE INSTITUCIÓN

Si la familia aparece como la más natural de las categorías sociales, y si debido a ello está condenada a servir de modelo a todos los *cuerpos sociales*, es porque la categoría de lo familiar funciona, en los *habitus*, como esquema clasificatorio y principio de construcción del mundo social y de la familia como cuerpo social particular, que se adquiere en el seno mismo de una familia como ficción social realizada. La familia es en efecto fruto de una auténtica *labor de institución*, a la vez ritual y técnica, orientada a instituir duraderamente en cada uno de los miembros de la unidad instituida unos sentimientos adecuados para garantizar la *integración* que es la condición de la existencia y de la persistencia de esta unidad. Los ritos de institución (palabra que procede de *stare*, mantenerse, ser estable) están encaminados a constituir la familia como entidad unida, integrada, unitaria, por lo tanto estable, constante, indiferente a las fluctuaciones de los sentimientos individuales. Y estos actos inaugurales de creación (imposición del apellido, matrimonio, etc.) encuentran su prolongación lógica en los innumerables actos de reafirmación y de reforzamiento tendentes a producir, a través de una especie de creación continuada, los *afectos obligados* y las *obligaciones afectivas del sentimiento familiar* (amor conyugal, amor paterno y materno, amor filial, amor fraternal, etc.). Esta labor constante de mantenimiento de los sentimientos se suma al efecto configurador de la mera *nominación* como elaboración de objeto afectivo y socialización de la libido (la proposición «es tu hermana» contiene por ejemplo la imposición del amor fraternal como libido social desexualizada —tabú del incesto).

Para comprender cómo la familia pasa de ficción nominal a convertirse en grupo real cuyos miembros están unidos por intensos lazos afectivos hay que tener en cuenta toda la labor simbólica y práctica que tiende a transformar la obligación de amar en disposición amante y en dotar a cada uno de los miembros de la familia de un «espíritu de familia» generador de dedicaciones, de generosidades, de solidaridades (se trata

tanto de los intercambios corrientes y continuos de la existencia cotidiana, intercambio de presentes, de servicios, de ayudas, de visitas, de atenciones, de amabilidades, etc., como de los intercambios extraordinarios y solemnes de las fiestas familiares —con frecuencia confirmados y eternizados mediante fotografías que consagran la integración de la familia reunida—). Esta labor incumbe muy especialmente a las mujeres, encargadas de mantener las relaciones (con su propia familia, pero también, a menudo, con la del cónyuge), mediante visitas, pero también mediante la correspondencia (y en particular los intercambios rituales de tarjetas de felicitación) y mediante las comunicaciones telefónicas. Las estructuras de parentesco y la familia como *cuerpo* sólo pueden perpetuarse a costa de una creación continuada del sentimiento familiar, principio cognitivo de visión y de división que es al mismo tiempo principio afectivo de *cohesión*, es decir de adhesión vital a la existencia de un grupo familiar y a sus intereses.

Esta labor de integración resulta tanto más imprescindible cuanto que la familia —si para existir y subsistir tiene que afirmarse como *cuerpo*— siempre tiende a funcionar como un *campo* con sus relaciones de fuerza física, económica y sobre todo simbólica (relacionadas por ejemplo con el volumen y la estructura de los capitales poseídos por los diferentes miembros) y sus luchas por la conservación o la transformación de esas relaciones de fuerza.

## EL LUGAR DE LA REPRODUCCIÓN SOCIAL

Pero la naturalización de lo arbitrario social tiene como consecuencia hacer olvidar que, para que esta realidad que se llama familia sea posible, deben darse unas condiciones sociales que no tienen nada de universal y que, en cualquier caso, no están uniformemente distribuidas. Resumiendo, la familia en su definición legítima es un privilegio que se instituye en norma universal. Privilegio de hecho que implica un privilegio simbólico: el de ser como se debe, dentro de la norma, ob-

tener por tanto un beneficio simbólico de normalidad. Quienes tienen el privilegio de tener una familia conforme están en disposición de exigírselo a todos sin tener que plantear la cuestión de las condiciones (por ejemplo, un cierto nivel de ingresos, una vivienda, etc.) de la universalización del acceso a aquello que exigen universalmente.

Este privilegio constituye a la práctica una de las principales condiciones de la acumulación y de la transmisión de los privilegios, económicos, culturales, simbólicos. La familia asume en efecto un papel determinante en el mantenimiento del orden social, en la reproducción, no sólo biológica sino social, es decir en la reproducción de la estructura del espacio social y de las relaciones sociales. Es uno de los lugares por antonomasia de la acumulación de capital bajo sus diferentes especies y de su transmisión entre las generaciones: salvaguarda su unidad para la transmisión y por la transmisión, a fin de poder transmitir y porque está en condiciones de hacerlo. Es el «sujeto» principal de las estrategias de reproducción. Cosa que resulta manifiesta, por ejemplo, en la transmisión del *apellido*, elemento primordial del capital simbólico hereditario: el padre tan sólo es el sujeto aparente de la nominación de su hijo puesto que lo nombra según un principio sobre el cual no tiene dominio y puesto que, al transmitir su propio nombre (el *nombre del padre*), transmite una *auctoritas* de la que no es *auctor*, y según una regla de la que no es el creador. Y lo mismo sucede también, *mutatis mutandis*, en lo que respecta al patrimonio material. Un número considerable de actos económicos tienen como «sujeto» no al *homo œconomicus* singular, en estado aislado, sino a colectivos, siendo uno de los más importantes la familia, trátese de la elección de un centro escolar o de la adquisición de una casa. Por ejemplo, cuando se trata de casas, las decisiones de adquisición inmobiliaria movilizan a menudo a una gran parte del linaje (por ejemplo los padres de uno u otro de los esposos que prestan dinero y que, en contrapartida, dan consejos, e influyen sobre la decisión económica). Bien es verdad, en este caso, que la familia actúa como una especie de «sujeto colectivo», con-

forme a la definición común, y no como una mera suma de individuos. Pero no es éste el único caso en el que es sede de una especie de voluntad trascendente que se manifiesta mediante decisiones colectivas y donde sus miembros se sienten obligados a actuar en tanto que partes de un cuerpo unido.

Dicho lo cual, todas las familias y, dentro de la misma familia, todos los miembros, no tienen la misma capacidad ni la misma propensión para conformarse a la definición dominante. Como se ve de forma particularmente manifiesta en el caso de las sociedades con «casa», en las que el afán por perpetuar la casa como conjunto de bienes materiales orienta toda la existencia de los ocupantes de la misma,[1] la tendencia de la familia a perpetuarse en el ser, a perpetuar su existencia asegurando su integración, es inseparable de la tendencia a perpetuar la integridad de su patrimonio, siempre amenazado por la dilapidación o la dispersión. Las fuerzas de fusión, y en particular las disposiciones éticas que incitan a identificar los intereses particulares de los individuos con los intereses colectivos de la familia, han de contar con las fuerzas de fisión, es decir con los intereses de los diferentes miembros del grupo, más o menos propensos a aceptar la visión común, y más o menos capaces de imponer su punto de vista «egoísta». Sólo se puede dar cuenta de las prácticas cuyo «sujeto» es la familia, como por ejemplo las «elecciones» en materia de fecundidad, de educación, de matrimonio, de consumo (en particular inmobiliario), etc., a condición de tomar nota de la estructura de las relaciones de fuerza entre los miembros del grupo familiar que funciona como campo (por lo tanto de la historia de la que este estado es el resultado), estructura que siempre está en juego en las luchas dentro del campo doméstico. Pero el funcionamiento de la unidad doméstica en tanto que campo

1. Sobre la «casa», ver P. Bourdieu, «Celibato y condición campesina», *Études rurales*, 5–6, abril–septiembre de 1962, págs. 32–136; «Las estrategias matrimoniales en el sistema de las estrategias de reproducción», *Annales*, 4–5, julio–octubre de 1972, págs. 1105-1127; y también, entre otros, C. Klapisch–Zuber, *La Maison et le Nom*, París, EHESS, 1990.

encuentra su límite en las consecuencias de la dominación masculina que orientan la familia hacia la lógica del *cuerpo* (pudiendo ser la integración una consecuencia de la dominación).

Una de las propiedades de los dominantes consiste en tener familias particularmente extensas (los grandes tienen familias grandes) y fuertemente cohesionadas, en tanto que unidas no sólo por la afinidad de los *habitus* sino también por la solidaridad de los intereses, es decir a la vez por el capital y para el capital, el capital económico evidentemente, pero también el capital simbólico (el nombre) y sobre todo, tal vez, el capital social (del que se sabe que es la condición y la consecuencia de una gestión exitosa del capital colectivamente poseído por los miembros de la unidad doméstica). Por ejemplo, dentro del empresariado, la familia desempeña un papel considerable, no sólo en la transmisión, sino en la gestión del patrimonio económico, especialmente a través de las relaciones de negocios que a menudo constituyen también relaciones familiares. Las dinastías burguesas funcionan como clubes selectos; son lugares de acumulación y de gestión de un capital que es igual a la suma de los capitales poseídos por cada uno de sus miembros y que las relaciones entre los diferentes poseedores permiten movilizar, por lo menos parcialmente, en favor de cada uno de ellos.

## EL ESTADO Y EL ESTADO CIVIL

Así, tras haber empezado con una especie de duda radical, nos vemos abocados a retener muchas de las propiedades que inventariaban las definiciones corrientes; pero únicamente tras haberlas sometido a un doble cuestionamiento que tan sólo aparentemente nos devuelve al punto de partida. Sin duda tenemos que dejar de aprehender la familia como un dato inmediato de la realidad social para considerarla un instrumento de la construcción de esa realidad; pero además hay que ir más allá del cuestionamiento llevado a cabo por los et-

nometodólogos para preguntarse quién ha construido los instrumentos de construcción que ellos ponen de manifiesto y pensar las categorías familiares como instituciones que existen, tanto en la objetividad del mundo bajo la forma de esos cuerpos sociales elementales a los que llamamos familias, como en las mentalidades, bajo la forma de principios de clasificación activados tanto por los agentes corrientes como por los operadores patentados de clasificaciones oficiales, como los estadísticos del Estado (INE, etc.).

Es manifiesto que, en las sociedades modernas, el responsable principal de la *construcción de las categorías oficiales* según las cuales se estructuran las poblaciones así como las mentalidades es el Estado que, mediante toda una labor de codificación provista de efectos económicos y sociales absolutamente reales (como las subvenciones a la familia), tiende a favorecer una forma determinada de organización familiar, a reforzar a aquellos que están en condiciones de conformarse a esta forma de organización, y de estimular por todos los medios, materiales y simbólicos, el «conformismo lógico» y el «conformismo moral», como acuerdo sobre un sistema de formas de aprehensión y de construcción del mundo, cuya piedra angular es sin duda esta forma de organización, esta categoría.

Si la duda radical sigue siendo imprescindible es porque la mera constatación positivista (la familia existe, bajo el escalpelo estadístico nos hemos topado con ella) amenaza con contribuir, debido al efecto de *ratificación*, de *registro*, a la labor de elaboración de la realidad social que está inscrita en el término de familia y en el discurso familiarista que, bajo la apariencia de describir una realidad social, la familia, prescribe un modo de existencia, la vida de familia. Poniendo en funcionamiento sin examen previo un pensamiento de Estado, es decir las categorías de pensamiento del sentido común, inculcadas por la acción del Estado, los estadísticos de Estado contribuyen a reproducir el pensamiento estatizado que forma parte de las condiciones del funcionamiento de la familia, esa realidad supuestamente privada de origen público. Y lo

mismo sucede con esos magistrados o esos trabajadores sociales que, muy espontáneamente, cuando pretenden pronosticar los efectos probables de una sanción o de una remisión de condena, o incluso valorar la importancia de la condena impuesta a un joven delincuente, toman en consideración un cierto número de indicadores de conformidad con la idea oficial de familia.[1] A través de una especie de círculo, la categoría indígena convertida en categoría científica entre los demógrafos o los sociólogos y sobre todo entre los agentes sociales que, como los estadísticos de Estado, están investidos de la posibilidad de actuar sobre la realidad, de hacer la realidad, contribuye a conferir una existencia real a esta categoría. El *family discourse*, del que hablan los etnometodólogos, es un *discurso de institución* poderoso y actuante, que dispone de los medios para crear las condiciones de su propia comprobación.

El Estado, especialmente a través de todas las operaciones de *estado civil*, inscritas en el libro de familia, lleva a cabo miles de actos de constitución que constituyen la identidad familiar como uno de los principios de percepción más poderosos del mundo social y una de las unidades sociales más reales. Mucho más radical, de hecho, que la crítica etnometodológica, una historia social del proceso de institucionalización estatal de la familia pondría de manifiesto que la oposición tradicional entre lo público y lo privado oculta hasta qué punto lo público está presente en lo privado, en el sentido mismo de *privacy*. Siendo como es el fruto de una dilatada labor de construcción jurídico-política cuyo resultado es la familia moderna, lo privado es un asunto público. La visión pública (el *nomos*, en el sentido, esta vez, de *ley*) está profundamente introducido en nuestra visión de los asuntos domésticos, y hasta nuestros comportamientos más privados dependen de ac-

1. Con frecuencia estos indicadores se los proporcionan los sociólogos, como los criterios que emplean los trabajadores sociales para disponer de una valoración rápida de la unidad de la familia y fundamentar así un pronóstico sobre las posibilidades de éxito de tal o cual acción (evaluación que es una de las mediaciones a través de las cuales se cumple el destino social).

ciones públicas, como la política de la vivienda o, más directamente, la política de la familia.[1]

Así pues, la familia es en efecto una ficción, un artefacto social, una ilusión en el sentido más corriente del término, pero una «ilusión bien fundada», porque, al ser producida y reproducida con la garantía del Estado, recibe en cada momento del Estado los medios para existir y subsistir.

1. Así, por ejemplo, las grandes comisiones que han tomado decisiones respecto a la «política familiar» (subvenciones familiares, etc.) o, en tiempos pretéritos, a la forma que debía adoptar la ayuda del Estado en lo que se refiere a la vivienda, han representado una gran contribución al moldeamiento de la familia y a la representación de la vida familiar que las encuestas demográficas y sociológicas registran como una especie de dato natural.

# 5. ¿ES POSIBLE UN ACTO DESINTERESADO?[1]

¿Por qué resulta, hasta cierto punto, interesante este término de interés? ¿Por qué es importante interrogarse sobre el interés que los agentes pueden tener en hacer lo que hacen? De hecho, la noción de interés se me impuso primero como un *instrumento de ruptura* con una visión maravillosa, y engañosa, de los comportamientos humanos. La furia o el horror que suscitan, a veces, los resultados de mi obra tal vez se explique en parte por el hecho de que esta mirada un poco desencantada, sin ser sarcástica o cínica, se aplica también a los universos que son el lugar por antonomasia del desinterés (por lo menos en la representación de quienes participan de él), como por ejemplo el mundo intelectual. Recordar que los juegos intelectuales son asimismo envites, que estos envites suscitan intereses —cosas que todo el mundo sabe en cierto modo—, significaba tratar de ampliar a todos los comportamientos humanos, incluidos aquellos que se presentan o se viven como desinteresados, el modo de explicación y de comprensión de aplicación universal que define la visión científica, y arrancar el mundo intelectual del estatuto de excepción o de extraterritorialidad que los intelectuales tienen tendencia a concederle.

1. Este texto es la transcripción de dos clases del Collège de France impartidas en la Facultad de Antropología y Sociología de la Universidad Lumière–Lyon II, en diciembre de 1988.

A título de segunda justificación, podría invocar lo que me parece ser un postulado de la teoría del conocimiento sociológico. No se puede hacer sociología sin aceptar lo que los filósofos clásicos llamaban el «principio de razón suficiente» y sin suponer, entre otras cosas, que los agentes sociales no hacen cualquier cosa, que no están locos, que no actúan sin *razón.* Lo que no significa que se suponga que son racionales, que tienen razón al actuar como actúan o incluso, más sencillamente, que tienen razones para actuar, que se trata de razones que dirigen, o guían, u orientan sus acciones. Pueden tener comportamientos razonables sin ser racionales; pueden tener comportamientos de los que se pueda dar razón, como decían los clásicos, a partir de la hipótesis de la racionalidad, sin que estos comportamientos se hayan regido por el principio de la razón. Pueden comportarse de tal modo que, a partir de una valoración racional de las posibilidades de éxito, resulte manifiesto que han tenido razón para hacer lo que han hecho, sin que exista fundamento para afirmar que el cálculo racional de las posibilidades haya sido el principio de la elección por la que han optado.

Así pues la sociología postula que, en la actuación de los agentes, hay una razón (en el sentido en que se habla de razón de una serie) que se trata de encontrar; y que permite dar razón, transformar una serie de comportamientos aparentemente incoherente, arbitraria, en serie coherente, en algo que quepa comprender a partir de un principio único o de un conjunto coherente de principios. En este sentido, la sociología postula que los agentes sociales no llevan a cabo actos gratuitos.

El término gratuito remite por un lado a la idea de inmotivado, de arbitrario: un acto gratuito es un acto del que no se puede dar razón (el del Lafcadio de Gide), un acto insensato, absurdo, insignificante, ante el cual la ciencia social nada tiene que decir, ante el cual no tiene más remedio que dimitir. Este primer sentido oculta otro, que es más común: lo que es gratuito es lo que no vale nada, lo que no se paga, lo que no cuesta nada, lo que no es lucrativo. Incorporando ambos

sentidos, se identifica la búsqueda de la razón de ser de un comportamiento con la explicación de este comportamiento mediante la persecución de fines económicos.

## LA INVERSION

Tras defender mi utilización de la noción de interés, voy a tratar ahora de mostrar cómo se la puede sustituir por unas nociones más rigurosas, como *illusio*, inversión, o incluso *libido.* En su famoso libro, *Homo Ludens*, Huizinga afirma que, mediante una falsa etimología, se puede hacer como si *illusio*, palabra latina que proviene de la raíz *ludus* (juego), significara estar en el juego, estar metido en él, tomarse el juego en serio. La *illusio* es el hecho de estar metido en el juego, cogido por el juego, de creer que el juego merece la pena, que vale la pena jugar. De hecho, la palabra interés, en un primer sentido, significaba precisamente lo que he englobado en esta noción de *illusio*, es decir el hecho de considerar que un juego social es importante, que lo que ocurre en él importa a quienes están dentro, a quienes participan. *Interesse* significa «formar parte», participar, por lo tanto reconocer que el juego merece ser jugado y que los envites que se engendran en y por el hecho de jugarlo merecen seguirse; significa reconocer el juego y reconocer los envites. Cuando leemos, en Saint-Simon, lo que se refiere a la polémica de los sombreros (¿quién tiene que saludar primero?), si no se ha nacido en una sociedad cortesana, si no se tiene un *habitus* de hombre cortesano, si no se tiene en la cabeza las estructuras que también están presentes en el juego, esta polémica parece fútil, ridícula. Si por el contrario se tiene un espíritu estructurado conforme a las estructuras del mundo en el que se juega, todo parece evidente, y la cuestión misma de saber si el juego vale la pena ni se plantea. Dicho de otro modo, los juegos sociales son juegos que se hacen olvidar en tanto que juegos y la *illusio* es esa relación de fascinación con un juego que es fruto de una relación de complicidad ontológica entre las estructuras mentales

y las estructuras objetivas del espacio social. A eso me refería cuando hablaba de interés: se encuentran importantes, interesantes, los juegos que importan porque han sido implantados e importados en la mente, en el cuerpo, bajo la forma de lo que se llama el sentido del juego.

La noción de interés se opone a la de desinterés, pero también a la de indiferencia. Se puede estar interesado en un juego (en el sentido de no indiferente), estando desinteresado. El indiferente «no ve a qué juegan», le da lo mismo; está como el asno de Buridán, no establece diferencia. Es alguien que, careciendo de los principios de visión y de división necesarios para *establecer las diferencias*, lo encuentra todo igual, no está motivado ni emocionado. Lo que los estoicos llamaban la ataraxia es la indiferencia o la tranquilidad del alma, el desprendimiento, que no es el desinterés. La *illusio* es por lo tanto lo contrario de la ataraxia, es el hecho de meterse dentro, de apostar por los envites de un juego concreto, como consecuencia de la competencia, y que sólo existen para aquellas personas que, cogidas por el juego y estando en disposición de reconocer las apuestas en juego, están dispuestas a morir por unos envites que, inversamente, aparecen como carentes de interés desde el punto de vista del que no está cogido por ese juego, y lo dejan indiferente. También cabría recurrir al término de *inversión* en el doble sentido del psicoanálisis y de la economía.

Todo campo social, sea el campo científico, el campo artístico, el campo burocrático o el campo político, tiende a conseguir de quienes entran en él que tengan esta relación con el campo que llamo *illusio.* Pueden querer trastocar las relaciones de fuerza en ese campo, pero, precisamente por ello, conceden reconocimiento a los envites, no son indiferentes. Querer hacer la revolución en un campo significa admitir lo esencial de lo que está tácitamente exigido por este campo, concretamente que es importante, que lo que en él se juega es suficientemente importante como para que se tengan ganas de hacer la revolución en él.

Es evidente que, entre personas que ocupan posiciones

opuestas en un campo y que parecen radicalmente opuestas en todo, existe un acuerdo oculto y tácito sobre el hecho de que vale la pena luchar por cosas que están en juego en el campo. El apoliticismo primario, que aumenta sin cesar porque el campo político tiende cada vez más a cerrarse sobre sí mismo y a funcionar sin referencia a la clientela (es decir un poco como un campo artístico), se asienta sobre una especie de conciencia confusa de esta complicidad profunda entre los adversarios insertados en el mismo campo: discuten, pero están de acuerdo por lo menos sobre el objeto de desacuerdo.

*Libido* también resultaría del todo pertinente para expresar lo que he llamado *illusio*, o inversión. Cada campo impone un derecho de entrada tácito: «Que nadie entre aquí si no es geómetra», significa que nadie entre aquí si no está dispuesto a morir por un teorema. Si tuviera que resumir con una imagen todo lo que acabo de decir sobre la noción de campo y sobre la *illusio* que es a la vez condición y fruto del funcionamiento del campo, evocaría una escultura que se encuentra en la catedral de Auch, en el Gers, debajo de los bancos del cabildo, y que representa a dos monjes luchando por conseguir el bastón de prior. En un mundo que, como el universo religioso, y sobre todo el universo monástico, es el lugar por antonomasia de lo *Ausserweltlich*, de lo extramundano, del desinterés en el sentido ingenuo del término, se encuentra a personas que pelean por un bastón cuyo valor sólo existe para alguien que está en el juego, cogido por el juego.

Una de las tareas de la sociología estriba en determinar cómo el mundo social constituye la *libido* biológica, pulsión indiferenciada, en *libido* social, específica. Existen en efecto tantas especies de *libido* como campos hay: pues la labor de socialización de la *libido* estriba precisamente en que transforma las pulsiones en intereses específicos, intereses socialmente constituidos que tan sólo existen en relación con un espacio social dentro del cual determinadas cosas son importantes y otras indiferentes, y para unos agentes socializados, constituidos a fin de establecer unas diferencias correspondientes a unas diferencias objetivas en ese espacio.

Lo que se vive como evidencia en la *illusio* se presenta como ilusión para quien no participa de esta evidencia porque no participa en el juego. La prudencia trata de neutralizar esta especie de dominio que los juegos sociales poseen sobre los agentes socializados. No es cosa fácil: uno no se desengancha por mera conversión de la conciencia. Los agentes bien adaptados al juego están poseídos por el juego y sin duda tanto más cuanto mejor lo dominan. Por ejemplo, uno de los privilegios vinculados al hecho de haber nacido a un juego estriba en que uno se puede ahorrar el cinismo puesto que tiene el sentido del juego; como los buenos jugadores de tenis, uno se encuentra situado no donde está la pelota sino donde va a caer; uno se coloca e invierte no donde está el beneficio sino donde estará. Las reconversiones, mediante las cuales se dirige uno hacia nuevos géneros, nuevas disciplinas, nuevos temas, etc., se viven como *conversiones.*

¿Cómo proceder cuando se pretende reducir esta descripción de la relación práctica entre los agentes y los campos a la visión utilitarista (y la *illusio* al interés del utilitarismo)? Para empezar, se hace como si los agentes se movieran por razones conscientes, como si plantearan conscientemente los fines de su acción y actuaran para conseguir la máxima eficacia al menor coste. Segunda hipótesis antropológica: se reduce todo lo que pueda motivar a los agentes al interés económico, a un beneficio en dinero. Se supone en una palabra que el principio de la acción consiste en el supuesto interés económico, y su finalidad en el beneficio material, planteado conscientemente mediante un cálculo racional. Voy a tratar de mostrar cómo toda mi labor ha consistido en rechazar estas dos reducciones.

A la reducción al cálculo consciente opongo la relación de complicidad ontológica entre el *habitus* y el campo. Entre los agentes y el mundo social se da una relación de complicidad infraconsciente, infralingüística: los agentes inscriben constantemente en su práctica tesis que no se plantean como tales.

¿Acaso un comportamiento humano siempre tiene como fin, es decir como objetivo, el resultado que es el fin, en el sentido del término, de este comportamiento? Creo que no. ¿Cuál es pues esta relación tan extraña con el mundo, social o natural, en la que los agentes se proponen unos fines sin plantearlos como tales? Los agentes sociales que tienen el sentido del juego, que han incorporado un sinfín de esquemas prácticos de percepción y de valoración que funcionan en tanto que instrumentos de construcción de la realidad, en tanto que principios de visión y de división del universo en el que se mueven, no necesitan plantear como fines los objetivos de su práctica. No son como *sujetos* frente a un objeto (o, menos aún, frente a un problema) que estaría constituido como tal por un acto intelectual de conocimiento; están, como se dice, *metidos de lleno en su quehacer* (que también se podría escribir *que hacer*): están presentes en lo *por venir*, en lo por hacer, el quehacer (*pragma*, en griego), correlato inmediato de la práctica (*praxis*) que no se plantea como objeto de pensamiento, como posible mira en un proyecto, sino que está inscrito en el presente del juego.

Los análisis corrientes de la experiencia temporal confunden dos relaciones con el futuro o con el pasado que, en *Ideen*, Husserl distingue con toda claridad: la relación con el futuro que cabe llamar *proyecto*, y que plantea el futuro en tanto que futuro, es decir en tanto que posible constituido como tal, que por lo tanto puede ocurrir o no ocurrir, se opone a la relación con el futuro que llama *protensión* o anticipación preperceptiva, relación con un futuro que no es tal, con un futuro que es casi presente. Aunque no vea las caras ocultas del dado, éstas están casi presentes, están «presentizadas» en una relación de creencia que es la que concedemos a una cosa percibida. No están en el punto de mira en un proyecto, como igualmente posibles o imposibles, están ahí, en la modalidad dóxica de lo que es directamente percibido.

De hecho, estas anticipaciones preperceptivas, especies de inducciones prácticas basadas en la experiencia anterior, no le vienen dadas a un sujeto puro, a una conciencia trascendente

universal. Pertenecen al *habitus* como sentido del juego. Tener el sentido del juego es tener el juego metido en la piel; es dominar en estado práctico el futuro del juego; es tener el sentido de la historia del juego. Así como el mal jugador siempre va a destiempo, siempre demasiado pronto o demasiado tarde, el buen jugador es el que *anticipa*, el que se adelanta al juego. ¿Por qué puede adelantarse al curso del juego? Porque lleva las tendencias inmanentes del juego en el cuerpo, en estado incorporado: forma cuerpo con el juego.

El *habitus* cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendente: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo o de un sector particular de este mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo. Por ejemplo, la oposición entre teoría y práctica aparece a la vez en la estructura objetiva de las disciplinas (las matemáticas se oponen a la geología como la filosofía se opone a la geografía, etc.) y también en el espíritu de los profesores que, en sus juicios sobre los alumnos, ponen en funcionamiento esquemas prácticos, a menudo asociados a parejas de adjetivos, que son el equivalente incorporado de estas estructuras objetivas. Y cuando las estructuras incorporadas y las estructuras objetivas coinciden, cuando la percepción se elabora según las estructuras de lo que se percibe, todo parece evidente, todo cae por su propio peso. Es la experiencia dóxica en la que se atribuye al mundo una creencia más profunda que todas las creencias (en sentido corriente) puesto que ésta no se concibe como creencia.

En contra de la tradición intelectualista del *cogito*, del conocimiento como relación entre un sujeto y un objeto, etc., para dar cuenta de los comportamientos humanos, hay que admitir que éstos se fundamentan constantemente sobre tesis no téticas; que plantean futuros que no se proyectan en tanto que futuros. La paradoja de las ciencias humanas estriba en que constantemente han de desconfiar de la filosofía de la acción inherente a modelos como los de la teoría de los juegos,

que aparentemente se imponen para comprender universos sociales parecidos a juegos. Es indudable que la mayor parte de los comportamientos humanos se llevan a cabo en el interior de espacios de juego; dicho lo cual, el principio de esos comportamientos no consiste en una intención estratégica como la que postula la teoría de los juegos. Dicho de otro modo, los agentes sociales tienen «estrategias» que muy pocas veces se fundamentan en una verdadera intención estratégica.

Otra manera de expresar la oposición que establece Husserl entre la protensión y el proyecto, la oposición entre la *preocupación* (que podría traducir la *Fürsorge* de Heidegger, despojándola de sus connotaciones indeseables) y el *plan* como propósito del futuro donde el sujeto se concibe como planteando un futuro y organizando todos los medios disponibles con referencia a este futuro planteado como tal, como fin que ha de ser explícitamente alcanzado. La preocupación o la anticipación del jugador está inmediatamente presente en algo que no es inmediatamente percibido y que no está inmediatamente disponible, pero que no obstante está ya ahí. Aquel que manda una pelota a contrapié actúa en el presente con referencia a un *por venir* (lo prefiero a futuro) que es cuasipresente, que está inscrito en la fisonomía misma del presente, del adversario *corriendo* hacia la derecha. No inscribe ese futuro en un proyecto (puedo ir a la derecha o no ir): coloca la pelota en la izquierda porque su adversario va a la derecha, porque en cierto modo ya está en la derecha. Se determina en función de un cuasi presente inscrito en el presente.

La práctica tiene una lógica que no es la de la lógica y, por consiguiente, aplicar a las lógicas prácticas la lógica lógica es exponerse a destruir, a través del instrumento empleado para describirla, la lógica que se pretende describir. Estos problemas que planteé, hace veinte años, en la *Esquisse d'une théorie de la pratique*, son puestos hoy de relieve con la existencia de los sistemas expertos y la inteligencia artificial: vemos que los agentes sociales (tanto el médico que establece un diagnóstico como el profesor que pone una nota en un examen) tie-

nen en el estado práctico unos sistemas de clasificación extremadamente complejos que nunca están constituidos como tales y que sólo pueden estarlo a costa de un trabajo considerable.

Sustituir una relación práctica de pre–ocupación, presencia inmediata en un por venir inscrito en el presente, por una conciencia racional, calculadora, que plantea los fines en tanto que tales, como posibles, significa hacer surgir la cuestión del cinismo, que plantea como tales fines inconfesables. Mientras que si mi análisis es verdadero, cabe por ejemplo que esté adaptado a las necesidades de un juego, hacer una magnífica carrera académica, sin jamás haber tenido necesidad de proponerse ese fin. Muy a menudo, porque los inspira una voluntad de desmitificar, los investigadores tienden a actuar como si los agentes siempre hubieran tenido como fin, en el sentido de objetivo, el fin, en el sentido de término, de su trayectoria. Al transformar el trayecto en proyecto, interpretan que el universitario aplicado cuya carrera estudian, desde el momento en que optó por una disciplina, escogió un director de tesis, un tema, hubiera tenido en mente la ambición de llegar a ser profesor del Collège de France. Establecen como principio de los comportamientos de los agentes en un campo (de dos priores que se pelean por el bastón de prior, o de dos universitarios que luchan, por imponer su teoría de la acción) una conciencia calculadora más o menos cínica.

Si lo que yo digo es verdad, las cosas suceden de modo muy distinto. Los agentes que se pelean por los fines considerados pueden estar poseídos por esos fines. Pueden estar dispuestos a morir por esos fines, independientemente de toda consideración de beneficios específicos, lucrativos, de carrera, o de otro tipo. Su relación con el fin en cuestión no es en absoluto el cálculo consciente de utilidad que les presta el utilitarismo, filosofía que se suele aplicar a las acciones de los demás. Tienen el sentido del juego; por ejemplo en juegos en los que hay que ser «desinteresado» para triunfar, pueden llevar a cabo, de forma espontáneamente desinteresada, ac-

ciones conformes con sus intereses. Hay situaciones absolutamente paradójicas que una filosofía de la conciencia impide comprender.

Me voy a ocupar ahora de la segunda reducción, la que consiste en remitirlo todo al interés lucrativo, en reducir los fines de la acción a fines económicos. Sobre este punto, la refutación es relativamente más fácil. En efecto, el principio del error estriba en lo que se llama tradicionalmente el economicismo, es decir el hecho de considerar que las leyes de funcionamiento de uno de los campos sociales entre otros, en concreto el campo económico, valen para todos los campos. En el fundamento de la teoría de los campos está la constatación (que ya aparece en Spencer, en Durkheim, en Weber...) de que el mundo social es el lugar de un proceso de diferenciación progresiva. Así, Durkheim lo recordaba sin cesar, se observa que en los inicios, en las sociedades arcaicas y todavía en muchas sociedades precapitalistas, universos sociales que están diferenciados entre nosotros (como la religión, el arte, la ciencia) todavía están indiferenciados, de modo que se observa una polisemia y una multifuncionalidad (es una palabra que Durkheim emplea a menudo en *Las formas elementales de la vida religiosa*) en las conductas humanas, que pueden interpretarse a la vez como religiosas, como económicas, como estéticas, etc.

La evolución de las sociedades tiende a hacer aparecer universos (que yo llamo campos) con leyes propias, autónomos. Las leyes fundamentales son a menudo tautologías. La del campo económico, que ha sido elaborada por los filósofos utilitaristas: los negocios son los negocios; la del campo artístico, que ha sido planteada explícitamente por la llamada escuela del arte por el arte: el fin del arte es el arte, el arte no tiene más fin que el arte... Tenemos así unos universos sociales regidos por una ley fundamental, un *nomos* independiente del de los demás universos, que son auto-nomos, que valoran lo que en ellos se hace, los envites que en ellos hay en juego, según unos principios y criterios irreductibles a los de los demás universos. Estamos en las antípodas del economicismo

que consiste en aplicar a todos los universos el *nomos* característico del campo económico. Lo que equivale a olvidar que este campo mismo se construyó mediante un proceso de diferenciación, estableciendo que lo económico no es reductible a las leyes que rigen la economía doméstica, a la *philia*, como decía Aristóteles, y a la inversa.

Este proceso de diferenciación o de autonomización lleva pues a la constitución de universos que tienen «leyes fundamentales» (expresión que procede de Kelsen) diferentes, irreductibles, y que son el lugar de formas particulares de interés. Lo que hace que las personas corran y concurran en el campo científico no es lo mismo que lo que los hace correr y concurrir en el campo económico. El ejemplo más llamativo es el del campo artístico que se constituye en el siglo XIX y se atribuye como ley fundamental el derrocamiento de la ley económica. El proceso, que se inicia a partir del Renacimiento y que culmina en la segunda mitad del siglo XIX, con lo que se llama el arte por el arte, viene a disociar completamente los fines lucrativos y los fines específicos del universo —por ejemplo con la oposición entre el arte comercial y el arte puro—. El arte puro, única forma de arte verdadero según las normas específicas del campo autónomo, rechaza los fines comerciales, es decir la subordinación del artista, y sobre todo de su producción, a unas demandas externas y a las sanciones de esas demandas que son las sanciones económicas. Se constituye sobre la base de una ley fundamental que es la negación (o la denegación) de la economía: que nadie entre aquí si tiene preocupaciones comerciales.

Otro campo que se constituye sobre la base del mismo tipo de denegación del interés: el campo burocrático. La filosofía hegeliana del Estado, especie de ideal del yo burocrático, es la representación que el campo burocrático cree proporcionarse y proporcionar de sí mismo, es decir la imagen de un universo cuya ley fundamental es el servicio público; un universo en el que los agentes sociales no tienen interés personal y sacrifican sus intereses propios al público, al servicio público, a lo universal.

Al tener leyes fundamentales diferentes, la teoría del proceso de diferenciación y de autonomización de universos sociales, acaba haciendo saltar por los aires la noción de interés; hay tantas formas de *libido*, tantas especies de «interés» como campos. Cada campo, produciéndose, produce una forma de interés que, desde el punto de vista de otro campo, puede presentarse como desinterés (o como absurdo, falta de realismo, locura, etc.). Es evidente la dificultad de aplicar el principio de la teoría del conocimiento sociológico que he enunciado al empezar y según la cual nada se produce sin razón. ¿Es todavía posible una sociología de esos universos cuya ley fundamental consiste en el desinterés (en el sentido de rechazo del interés económico)? Para que lo sea, tiene que existir una forma de interés que por necesidades de la comunicación, y aun corriendo el riesgo de caer en la visión reductora, se pueda describir como interés en el desinterés o, mejor aún, como una *disposición* desinteresada o generosa.

Aquí es donde hay que hacer intervenir todo lo que se refiere a lo simbólico, capital simbólico, interés simbólico, beneficio simbólico... Llamo capital simbólico a cualquier especie de capital (económico, cultural, escolar o social) cuando es percibida según unas categorías de percepción, unos principios de visión y de división, unos sistemas de clasificación, unos esquemas clasificadores, unos esquemas cognitivos que son, por lo menos en parte, fruto de la incorporación de las estructuras del campo considerado, es decir de la estructura de la distribución del capital en el campo considerado. El capital simbólico que hace que la gente se incline ante Luis XIV, que formen su corte, que éste pueda dar órdenes y que esas órdenes sean obedecidas, que pueda desclasar, degradar, consagrar, etc., sólo existe en la medida en que todas las pequeñas diferencias, las sutiles señales de distinción en la etiqueta y el rango, en las prácticas y en el vestir, que conforman la vida de corte, son percibidas por personas que conocen y reconocen prácticamente (lo han incorporado) un principio de diferenciación que les permite reconocer todas esas diferencias y darles valor, que están dispuestas, en una palabra, a morir por un

asunto de sombreros. El capital simbólico es un capital de base cognitiva, que se basa en el conocimiento y el reconocimiento.

## EL DESINTERÉS COMO PASIÓN

Tras haber evocado de forma muy sumaria los conceptos fundamentales que en mi opinión resultan imprescindibles para pensar la acción razonable —*habitus*, campo, interés o *illusio*, capital simbólico—, voy a ocuparme ahora del problema del desinterés. ¿Son posibles los comportamientos desinteresados, y, si lo son, cómo y en qué condiciones? Si permanecemos en una filosofía de la conciencia, es evidente que sólo cabe una respuesta negativa a la pregunta y que todas las acciones aparentemente desinteresadas ocultarán unas intenciones de maximizar cualquier forma de beneficio. Al introducir la noción de capital simbólico (y de beneficio simbólico), se radicaliza en cierto modo el cuestionamiento de la visión ingenua: sobre las acciones más santas —la ascesis o la devoción más extremas— siempre pesará la sospecha (así ha ocurrido, históricamente, con ciertas formas extremas de rigorismo) de estar inspiradas por la búsqueda del beneficio simbólico de santidad, de celebridad, etc.[1] Al principio de *La sociedad cortesana*, Norbert Elias cita el ejemplo de un duque que había dado una bolsa llena de escudos a su hijo y que, cuando éste, al que interroga seis meses más tarde, se jacta de no haber gastado ese dinero, coge la bolsa y la tira por la ventana. Le da así una lección de desinterés, de gratuidad, de nobleza; pero es también una lección de inversión, de colocación del capital simbólico, conveniente para un universo aristocrático. (Este ejemplo valdría de la misma manera para un hombre de honor de la Cabilia.)

De hecho, existen universos sociales en los que la búsqueda del beneficio estrictamente económico más bien está

1. Al respecto, hay que leer el artículo de Gilbert Dagron, «El hombre sin honor o el santo escandaloso», *Annales. ESC*, julio-agosto de 1990, págs. 929–939.

desaconsejada por normas explícitas o imperativos tácitos. «Nobleza obliga» significa que su nobleza es lo que prohíbe a un noble hacer unas cosas determinadas, y le insta a hacer otras. Puesto que forma parte de su definición, de su esencia, superior, el ser desinteresado, generoso, no puede no serlo, «es superior a él». Por una parte, el universo social exige de él que sea generoso; por otra, está dispuesto a ser generoso a través de lecciones brutales como la que narra Elias, pero también a través de las innumerables lecciones, a menudo tácitas y casi imperceptibles, de la existencia cotidiana, insinuaciones, reproches, silencios, evitaciones. Las conductas de honor de las sociedades aristocráticas o precapitalistas se basan en una economía de los bienes simbólicos que se fundamenta en la represión colectiva del interés, y, más ampliamente, de la realidad de la producción y de la circulación, que tiende a producir *habitus* «desinteresados», *habitus* antieconómicos, dispuestos a rechazar los intereses, en el sentido estricto del término, (es decir la búsqueda de los beneficios económicos), especialmente en las relaciones domésticas.

¿Por qué es importante pensar en términos de *habitus*? ¿Por qué es importante pensar el campo como un lugar que uno no ha producido y en el que se ha nacido y no como un juego arbitrariamente instituido? Porque eso permite comprender que existen comportamientos desinteresados que no tienen como principio el cálculo de desinterés, la intención calculada de superar el cálculo o de mostrar que se es capaz de superarlo. Y ello en contra de La Rochefoucauld, quien, al ser producto de una sociedad de honor, comprendió muy bien la economía de los bienes simbólicos, pero que, porque el gusano jansenista ya se había introducido en la fruta aristocrática, empieza a decir que las actitudes aristocráticas son de hecho formas supremas de cálculo, del cálculo del segundo orden (es el ejemplo de la clemencia de Augusto). En una sociedad de honor bien constituida, los análisis de La Rochefoucauld son falsos; se aplican a sociedades de honor que ya están en crisis como las que estudié en *Le Déracinement*, y donde los valores de honor se van desportillando a medida que los

intercambios monetarios se generalizan y, a través de ellos, el espíritu de cálculo, que va parejo con la posibilidad objetiva de calcular (se empieza a valorar, cosa inconcebible, el trabajo y el valor de un hombre en dinero). En las sociedades de honor bien constituidas, puede haber *habitus* desinteresados y la relación *habitus-campo* es tal que, sobre la base de espontaneidad o de *pasión*, sobre la base de «es superior a mí», se llevan a cabo actos desinteresados. En cierta medida, el aristócrata no puede hacer otra cosa que ser generoso, por fidelidad a su grupo y por fidelidad a sí mismo como digno de ser miembro del grupo. Eso es lo que significa «Nobleza obliga». La nobleza es la nobleza como cuerpo, como grupo que, incorporada, forma cuerpo, disposición, *habitus*, se convierte en sujeto de prácticas nobles, y obliga al noble a actuar con nobleza.

Cuando las representaciones oficiales de lo que el hombre es oficialmente en un espacio social considerado se han convertido en *habitus*, llegan a ser el principio real de la práctica. Indudablemente eso no quiere decir que los universos sociales en los que el desinterés es la norma oficial vayan a regirse totalmente por el desinterés: tras la apariencia de piedad, de virtud, de desinterés, hay intereses sutiles, camuflados, y el burócrata no es sólo el servidor del Estado, sino también quien pone el Estado a su servicio... Es decir, no se vive impunemente bajo la invocación permanente de la virtud, ya que se está atrapado por unos mecanismos y existen sanciones que recuerdan la obligación de ser desinteresado.

A partir de ahí, cabe remitir la cuestión de la posibilidad de la virtud a la cuestión de las condiciones sociales de posibles universos en los que unas disposiciones duraderas hacia el desinterés pueden constituirse y, una vez constituidas, encontrar condiciones objetivas de reforzamiento constante, y convertirse en el principio de una práctica permanente de la virtud; y en los que, al mismo tiempo, se dan regularmente acciones virtuosas, con una frecuencia estadística decente y no en clave de heroísmo, para unos pocos virtuosos. No se puede fundar unas virtudes duraderas sobre una decisión de

la conciencia pura, es decir, a la manera de Sartre, sobre algo así como un juramento...

Si el desinterés es posible sociológicamente, sólo puede deberse a la coincidencia entre unos *habitus* predispuestos al desinterés y unos universos en los que el desinterés está recompensado. Entre estos universos, los más típicos son, junto con la familia y toda la economía de los intercambios domésticos, los diferentes campos de producción cultural, campo literario, campo artístico, campo científico, etc., microcosmos que se constituyen sobre la base de una inversión de la ley fundamental del mundo económico, y en los que la ley del interés económico está en suspenso. Lo que no significa que no conozcan otras formas de interés: la sociología del arte o de la literatura revela (o desenmascara) y analiza los intereses específicos constituidos por el funcionamiento del campo (los que pudieron llevar a Breton a romperle el brazo a un rival en una polémica poética), y por los cuales se está dispuesto a morir.

## LOS BENEFICIOS DE UNIVERSALIZACIÓN

Queda una cuestión que dudo en plantear: ¿cómo es que se observa prácticamente de forma universal que resulta provechoso someterse a lo universal? Creo que una antropología comparada permitiría afirmar que hay un reconocimiento universal del reconocimiento de lo universal; que es universal a las prácticas sociales reconocer como válidos los comportamientos que se fundamentan en la sumisión, incluso aparente, a lo universal. Pongo un ejemplo. Estudiando los intercambios matrimoniales en Argelia, observé que existía una norma oficial (había que casarse con la prima paralela) y que esta norma se cumplía muy poco en la práctica: la tasa de matrimonios con la prima paralela patrilineal es del orden de 3 %, y del 6 % en las familias de morabitos, más rigoristas. Es decir, debido a que esta norma sigue siendo la verdad oficial de la práctica, algunos agentes, buenos conocedores del juego,

podían, dentro de la lógica de la piadosa hipocresía, conseguir transfigurar en elección del deber una boda con la prima paralela impuesta por la necesidad de «tapar las vergüenzas» o por cualquier otra obligación: «poniéndose en regla» con la norma oficial podían añadir a los beneficios que proporciona una estrategia «interesada», los beneficios que procura la conformidad con lo universal.

Aunque sea cierto que cualquier sociedad ofrece la posibilidad de un beneficio universal, los comportamientos de pretensión universal estarán universalmente expuestos a la sospecha. Es el fundamento antropológico de la crítica marxista de la ideología como universalización del interés particular: el ideólogo es aquel que plantea como universal, como desinteresado, lo que es conforme a su interés particular. Es decir, el hecho de que haya beneficios universales y de universalización, el hecho de que se obtengan beneficios rindiendo homenaje, aunque sea de forma hipócrita, a lo universal, disfrazando de universal un comportamiento determinado de hecho por el interés particular (se casa uno con la prima paralela porque no ha encontrado a otra mujer, pero se aparenta que es por respeto a la regla), el hecho por tanto de que pueda haber beneficios de virtud y de razón constituye sin duda uno de los grandes motores de la virtud y la razón en la historia. Sin hacer intervenir ninguna hipótesis metafísica (ni siquiera disfrazada de constatación empírica, como hace Habermas), cabe decir que la razón tiene fundamentos en la historia y que si la razón progresa, por poco que sea, es porque existen intereses en la universalización y porque, universalmente, pero sobre todo en algunos universos, como en el campo artístico, científico, etc., más vale presentarse como desinteresado que como interesado, como generoso, altruista, que como egoísta. Y las estrategias de universalización, que fundamentan todas las *normas* y todas las *formas* oficiales (con todo lo que éstas puedan tener de falso) y que se basan en la existencia universal de beneficios de universalización, son lo que hace que lo universal tenga universalmente unas posibilidades no nulas de realizarse.

Así, la pregunta de saber si la virtud es posible puede sustituirse por la pregunta de saber si se pueden crear unos universos en los que las personas tengan interés en lo universal. Maquiavelo dice que la república es un universo en el que los ciudadanos tienen interés en la virtud. La génesis de universos de estas características no es concebible si no es dotándose de ese motor que es el reconocimiento universal de lo universal, es decir el reconocimiento oficial de la primacía del grupo y de sus intereses sobre el individuo y sus intereses, que todos los grupos profesan por el hecho mismo de afirmarse como tales.

La crítica de la sospecha recuerda que todos los valores universales son de hecho valores particulares universalizados, por lo tanto sujetos a sospecha (la cultura universal es la cultura de los dominantes, etc.). Primer momento, inevitable, del conocimiento del mundo social, esta crítica no debe hacer olvidar que todas esas cosas que los dominantes celebran, y en las que se celebran celebrándolas (la cultura, el desinterés, lo puro, la moral kantiana, la estética kantiana, etc., todo lo que he objetivado, a veces de forma algo ruda, al final de *La distinción*), sólo pueden cumplir su función simbólica de legitimación porque, precisamente, se benefician en principio de un reconocimiento universal —pues ningún hombre puede negarlas abiertamente sin negar en sí mismo su humanidad—; pero, a este título, los comportamientos que le rinden un homenaje —sincero o no, poco importa—, tienen garantizada una forma de beneficio simbólico (de conformidad y de distinción en particular), que, aunque no se busque como tal, basta para fundamentarlos en razón sociológica y, dándoles una razón de ser, asegurarles una probabilidad razonable de existir.

Vuelvo, para acabar, sobre la burocracia, uno de esos universos que, con el derecho, se impone como ley la sumisión a lo universal, al interés general, al servicio público y que se reconoce en la filosofía de la burocracia como clase universal, neutra, por encima de los conflictos, al servicio del interés público, de la racionalidad (o de la racionalización). Los grupos sociales que han construido la burocracia prusiana o la buro-

cracia francesa tenían interés en lo universal y tuvieron que inventar lo universal (el derecho, la idea de servicio público, la idea de interés general, etc.) y, si decirse puede, la dominación en nombre de lo universal para acceder a la dominación. Una de las dificultades de la lucha política de hoy estriba en que los dominantes, tecnócratas o epistemócratas de derecha o de izquierda, se han confabulado con la razón y lo universal: nos dirigimos hacia universos en los que cada vez serán más necesarias las justificaciones técnicas, racionales, para dominar y en los que los dominados, a su vez, podrán y cada vez más tendrán que emplear la razón para defenderse contra la dominación, puesto que los dominantes tendrán que invocar cada vez más la razón, y la ciencia, para ejercer su dominación. Debido a lo cual los progresos de la razón irán sin duda parejos con el desarrollo de formas altamente racionalizadas de dominación (como ya vemos, en la actualidad, con el uso que se hace de una técnica como el sondeo), y que la sociología, única capaz de sacar a la luz estos mecanismos, tendrá que escoger más que nunca entre poner sus instrumentos racionales de conocimiento al servicio de una dominación cada vez más racional o analizar racionalmente la dominación, y muy especialmente la contribución que el conocimiento racional puede aportar a la dominación.

# 6. LA ECONOMÍA DE LOS BIENES SIMBÓLICOS[1]

La cuestión que voy a examinar ahora es algo que nunca he dejado de plantearme, desde mis primeros trabajos de etnología sobre la Cabilia hasta mis investigaciones más recientes sobre el mundo del arte y, más precisamente, sobre el funcionamiento del mecenazgo en las sociedades modernas. Y quisiera tratar de mostrar que, con los mismos instrumentos, cabe pensar cosas tan diferentes como los intercambios de honor en una sociedad precapitalista, o, en sociedades como la nuestra, la acción de fundaciones, como la Fundación Ford o la Fondation de France, los intercambios entre las generaciones en el seno de la familia y las transacciones en los mercados de los bienes culturales o religiosos, etc.

Los bienes simbólicos, por razones evidentes, se sitúan espontáneamente a través de las dicotomías corrientes (material/espiritual, cuerpo/espíritu, etc.) del lado de lo espiritual, y por lo tanto suelen considerarse como fuera de alcance para un análisis científico. Constituyen a este título un reto que he querido asumir apoyándome en trabajos extremadamente diferentes: en primer lugar, en los análisis que hice del funcionamiento de la economía cabil, ejemplo redondo de economía precapitalista basada en la denegación de lo económico en el

1. Este texto es la transcripción de dos clases del Collège de France impartidas en la Facultad de Antropología y de Sociología de la Universidad Lumière-Lyon II, en febrero de 1994.

sentido en que lo entendemos nosotros; y luego en las investigaciones que llevé a cabo, en momentos diferentes, en diferentes lugares (Cabilia, Béarn, etc.), sobre el funcionamiento de la economía doméstica, es decir sobre los intercambios dentro de la familia, entre los miembros de la pareja y entre las generaciones; en los análisis, nunca publicados, de lo que llamo la economía de la ofrenda, es decir el tipo de transacciones que se instaura entre las Iglesias y los fieles; y también en los trabajos sobre economía de los bienes culturales, con las investigaciones que llevé a cabo sobre el campo literario, y sobre la economía burocrática. A partir de lo conseguido mediante el análisis de estos universos sociales, fenomenalmente muy diferentes, que nunca han sido comparados en tanto que tales, quisiera tratar de extraer los principios generales de una economía de los bienes simbólicos.

Afirmé, hace mucho tiempo, en uno de mis primerísimos libros, con la intrepidez que va pareja con la arrogancia (y con la ignorancia) de la juventud (pero tal vez por haberme atrevido entonces puedo hacer ahora lo que estoy haciendo...), que el papel de la sociología consistía en elaborar una teoría general de la economía de la práctica. Lo que muchos aficionados al *fast-reading* (entre los que se cuentan muchos profesores, lamentablemente) interpretaron como una manifestación de economicismo, indicaba por el contrario el propósito de liberar del economicismo (marxista o neomarginalista) las economías precapitalistas y sectores enteros de las economías llamadas capitalistas, que no funcionan en absoluto según la ley del interés como búsqueda de la maximización del beneficio (monetario). El universo económico se compone de varios mundos económicos, dotados de «racionalidades» específicas, que suponen y exigen a la vez unas disposiciones «razonables» (mejor que racionales) ajustadas a las regularidades inscritas en cada uno de ellos, a las «razones prácticas» que los caracterizan. Lo que los mundos que voy a describir comparten es la creación de las condiciones objetivas para que los agentes sociales tengan interés en el «desinterés», lo que puede parecer paradójico.

Retrospectivamente, me he dado cuenta de que, en mi comprensión de la economía cabil, había utilizado, más inconsciente que conscientemente, el dominio práctico que pudiera tener, como todo el mundo (todos provenimos de universos familiares), de la economía doméstica para comprender esa economía que con frecuencia contradice la experiencia que podamos tener de la economía del cálculo. Pero inversamente, habiendo comprendido esa economía no económica, pude volver sobre la economía doméstica o sobre la economía de la ofrenda con un sistema de interrogantes que no habría podido elaborar, creo, si hubiera dedicado mi vida a la sociología de la familia.

## OBSEQUIO Y TOMA Y DACA

Muy rápidamente, puesto que no puedo dar por sabido lo que dije en *El sentido práctico*, volviendo sobre algunos de los análisis de ese libro, voy a tratar de despejar algunos de los principios generales de la economía simbólica. Empezando por el análisis, del que recordaré rápidamente lo esencial, el intercambio de obsequios. Mauss describía el intercambio de obsequios como serie discontinua de actos generosos; Lévi–Strauss lo describía como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio. Por mi parte, indicaba que lo que faltaba en ambos análisis era el papel determinante del intervalo temporal entre el obsequio y el contraobsequio, el hecho de que, prácticamente en todas las sociedades, esté tácitamente admitido que no se devuelve de inmediato lo que se ha recibido —lo que equivaldría a rechazarlo—. A continuación reflexionaba sobre la función de este intervalo: ¿por qué es necesario que el contraobsequio sea diferido y diferente? Y mostraba que la función del intervalo consistía en hacer de pantalla entre el obsequio y el contraobsequio, y permitía que dos actos perfectamente simétricos parecieran actos únicos, no vinculados. Si puedo vivir mi obsequio como un don gratuito,

generoso, que no está destinado a ser devuelto, se debe en primer lugar a que existe un peligro, por nimio que sea, de que no haya devolución (siempre hay ingratos), y sí en cambio suspense, incertidumbre, que hace existir como tales el intervalo entre el momento en el que se da y el momento en que se recibe. En sociedades como la cabil, la obligación es de hecho muy grande y la libertad de no devolver ínfima. Pero la posibilidad existe y, por ello, la certeza no es absoluta. Es como si el intervalo de tiempo, que distingue el intercambio de obsequios del toma y daca, existiera para permitir a la persona que da vivir su obsequio como un obsequio sin devolución, y a la que devuelve vivir su contraobsequio como gratuito y no determinado por el obsequio inicial.

En la realidad, la verdad estructural que Lévi–Strauss puso de manifiesto es algo que nadie ignora. En la Cabilia recogí numerosos proverbios que más o menos afirman que el obsequio es una desgracia porque, finalmente, hay que devolverlo. (Lo mismo ocurre con la palabra o el reto.) En todos los casos, el acto inicial es una agresión a la libertad de quien recibe. Contiene una amenaza: obliga a devolver, y a devolver más; además, crea obligaciones, es una forma de atar, haciendo que la gente se sienta obligada.[1]

Pero esta verdad estructural está como reprimida, colectivamente. Sólo cabe comprender la existencia del intervalo temporal si se establece la hipótesis de que quien da y quien recibe colaboran, sin saberlo, en una labor de disimulo que tiende a negar la verdad del intercambio, del toma y daca, que representa la aniquilación del intercambio de obsequios. Estamos tocando con ello un problema muy difícil: la sociología, si se limita a una descripción objetivista, reduce el intercambio de obsequios al toma y daca, y ya no puede fundamentar la diferencia entre un intercambio de obsequios y un acto de crédito. Así, lo importante en el intercambio de obsequios es

1. Véase P. Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Éd. de Minuit, 1980, págs. 180–183. Hay traducción en castellano, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.

el hecho de que a través del intervalo de tiempo interpuesto los dos intercambiadores obran, sin saberlo y sin concertarse, para disfrazar o reprimir la verdad objetiva de lo que hacen. Una verdad que el sociólogo desvela, pero corriendo el riesgo de describir como un cálculo cínico un acto que se pretende desinteresado y que hay que tomar como tal, en su realidad, de la que el modelo teórico también ha de levantar acta y rendir cuenta.

Tenemos así una primera propiedad de la economía de los intercambios simbólicos: se trata de prácticas que siempre tienen verdades dobles, difíciles de unir. Hay que levantar acta de esta dualidad. De forma más general, sólo se puede comprender la economía de los bienes simbólicos si se acepta desde el principio tomar en serio esta ambigüedad que no es un invento del investigador, sino que está presente en la realidad misma, esta especie de contradicción entre la verdad subjetiva y la realidad objetiva (que la sociología alcanza mediante la estadística o la etnología mediante el análisis estructural). Esta dualidad es posible, y se puede vivir, a través de una especie de *self-deception*, de autoengaño. Pero esta *self-deception* individual se sostiene a través de una *self-deception* colectiva, un verdadero *desconocimiento colectivo*[1] cuyo fundamento está inscrito en las estructuras objetivas (la lógica del honor que rige todos los intercambios, de palabras, de mujeres, de asesinatos, etc.) y en las estructuras mentales,[2] excluyendo la posibilidad de pensar y de obrar de otro modo.

Si los agentes pueden ser a la vez embaucadores, de sí mismos y de los demás, y embaucados, es porque desde la infancia han estado inmersos en un universo donde el intercambio de obsequios está socialmente *instituido* en unas disposiciones y creencias y debido a ello queda al margen de las paradojas que se crean artificialmente cuando, como Jacques Derrida en un libro reciente, *Passions*, uno se sitúa en la lógica de la con-

1. *Ibid.*, pág. 191.

2. *Ibid.*, pág. 315 (sobre el sentido del honor).

ciencia y de la decisión libre de un individuo aislado. Cuando se olvida que quien da y quien recibe están preparados y predispuestos a través de toda una labor de socialización a entrar sin propósito ni cálculo de beneficio en el intercambio generoso, cuya lógica se les impone objetivamente, se puede concluir que el obsequio gratuito no existe, o que es imposible, puesto que sólo se es capaz de pensar en los dos agentes como calculadores que se proponen como proyecto subjetivo hacer lo que hacen objetivamente, según el modelo levi–straussiano, es decir un intercambio que obedece a la lógica de la reciprocidad.

Y descubrimos así otra propiedad de los intercambios simbólicos: el *tabú de la explicitación* (cuya forma por antonomasia es el precio). Decir lo que hay, proclamar la verdad del intercambio, o, como se dice a veces, «la verdad del precio» (cuando se hace un obsequio, se quita la etiqueta...) significa destruir el intercambio. Descubrimos, de paso, que los comportamientos cuyo paradigma es el intercambio de obsequios plantean un problema muy difícil para la sociología, que, por definición, explicita: está obligada a decir lo que es evidente y que ha de permanecer tácito, no expresado, so pena de acabar destruido en tanto que tal.

Se puede encontrar una comprobación de estos análisis y una confirmación de esta especie de tabú de la explicitación que entraña la economía de los intercambios simbólicos en una descripción de los efectos que produce la introducción del precio. De la misma manera como se puede utilizar la economía de los intercambios simbólicos como un analizador de la economía del intercambio económico, se puede, a la inversa, pedir a la economía del intercambio económico que sirva de analizador de la economía de los intercambios simbólicos. Así, el *precio*, que caracteriza propiamente la economía de los intercambios económicos por oposición a la economía de los bienes simbólicos, funciona como una expresión simbólica del consenso sobre la tasa de intercambio que está implicada en cualquier intercambio económico. Este consenso sobre la tasa de intercambio también está presente en una economía de los

intercambios simbólicos, pero sus términos y condiciones se dejan en estado implícito. En el intercambio de obsequios, el precio ha de quedar dentro de lo implícito (el ejemplo de la etiqueta): no quiero saber la verdad del precio y no quiero que el otro la sepa. Es como si la gente se pusiera de acuerdo para evitar ponerse explícitamente de acuerdo sobre el valor relativo de las cosas intercambiadas, para rechazar cualquier definición previa explícita de los términos del intercambio, es decir del precio (lo que se traduce, como destaca Viviana Zelizer, mediante un tabú de la utilización de dinero en algunos intercambios —al hijo o a la esposa no se les paga un salario y si un joven cabil pide un salario a su padre provocará un escándalo).

El lenguaje que empleo tiene connotaciones finalistas que pueden dar a entender que la gente se niega a saber deliberadamente; de hecho, habría que decir «todo ocurre como si». Rechazar la lógica del precio es una manera de rechazar el cálculo y la calculabilidad. El hecho de que el consenso sobre la tasa de intercambio sea explícito bajo forma de precio es lo que hace posibles la calculabilidad y la previsibilidad: sabemos a qué atenernos. Pero también es lo que arruina toda la economía de los intercambios simbólicos, economía de las cosas que no tienen precio, en sentido doble. (Hablar del precio de las cosas que no tienen precio, como a veces se está obligado a hacer[1] por imperativos del análisis, significa introducir una contradicción en los términos.)

El silencio sobre la verdad del intercambio es un silencio compartido. Los economistas que sólo son capaces de concebir la acción si ésta es racional, calculada, en nombre de una filosofía finalista e intelectualista de la acción, hablan de *common knowledge*: una información es *common knowledge* cuando se puede decir que cada cual sabe que cada cual sabe que cada cual posee tal información o, como se dice a veces, es un secreto a voces. Se podría sentir la tentación de afirmar

1. Véase V. Zelizer, *Pricing the Priceless Children, The Social Meaning of Money*, Nueva York, Basic Books, 1987.

que la verdad objetiva del intercambio de obsequios es, en un sentido, *common knowledge*: sé que sabes que, cuando te doy, sé que me devolverás, etc. Pero lo que no ofrece lugar a dudas es que la explicación de este secreto a voces es tabú. Todo ha de permanecer implícito. Hay multitud de mecanismos sociales objetivos e incorporados en cada agente que hacen que la idea misma de divulgar este secreto (diciendo: se acabó la función, dejemos de presentar como obsequios generosos unos intercambios recíprocos, eso es hipocresía, etc.) es sociológicamente impensable.

Pero hablar, como he hecho, de *common knowledge* (o de *self-deception*) es no salir de una filosofía de la conciencia y hacer como si en cada agente existiera una doble conciencia, una conciencia desdoblada, dividida contra sí misma, que reprimiera *conscientemente* una verdad que por lo demás conoce (no invento nada: basta con leer, de Jon Elster, *Ulysse et les Sirènes*). Sólo cabe dar cuenta de todas las conductas dobles, sin duplicidad, de la economía de los intercambios simbólicos, si se abandona la teoría de la acción como fruto de una conciencia intencional, de un proyecto explícito, de una intención explícita y orientada hacia un fin explícitamente planteado (particularmente aquel que separa el análisis objetivo del intercambio).

La teoría de la acción que propongo (con la noción de *habitus*) equivale a decir que la mayor parte de las acciones humanas tienen como principio algo absolutamente distinto de la intención, es decir disposiciones adquiridas que hacen que la acción pueda y tenga que ser interpretada como orientada hacia tal o cual fin sin que quepa plantear por ello que como principio tenía el propósito consciente de ese fin (aquí es donde el «todo ocurre como si» es muy importante). El mejor ejemplo de esta disposición es sin duda el sentido del juego: el jugador, tras haber interiorizado profundamente las normas de un juego, hace lo que hay que hacer en el momento en que hay que hacerlo, sin tener necesidad de plantear explícitamente como fin lo que hay que hacer. No necesita saber conscientemente lo que hace para hacerlo y menos aún

plantearse explícitamente la cuestión (salvo en algunas situaciones críticas) de saber explícitamente lo que los demás pueden hacer a cambio, como induce a pensar la visión de los jugadores de ajedrez o de bridge que algunos economistas (sobre todo cuando recurren a la teoría de los juegos) prestan a los agentes.

Así, el intercambio de obsequios (o de mujeres, de servicios, etc.), concebido como paradigma de la economía de los bienes simbólicos, se opone al toma y daca de la economía económica en tanto que se basa no en un sujeto calculador sino en un agente socialmente predispuesto a entrar, sin intención ni cálculo, en el juego del intercambio. A este título ignora o niega su verdad objetiva de intercambio económico. Se puede ver otra prueba de ello en el hecho de que, en esta economía, o bien se deja el interés económico en estado implícito, o bien, si se lo enuncia, se hace por eufemismos, es decir con un lenguaje de denegación. El eufemismo es lo que permite decirlo todo diciendo lo que no se dice; lo que permite nombrar lo innombrable, es decir, en una economía de los bienes simbólicos, lo económico, en el sentido corriente del término, el toma y daca.

He dicho «eufemismo», podría haber dicho «conformación». La labor simbólica consiste a la vez en conformar y en establecer unas formas. Lo que el grupo exige es que haya unas formas, que se honre la humanidad de los demás, dando muestra de la propia humanidad, afirmando el propio «pundonor espiritualista». No hay sociedad que no tribute homenaje a aquellos que se lo tributan fingiendo rechazar la ley del interés egoísta. Lo que se pide no es que se haga absolutamente lo que hay que hacer, sino que por lo menos se den muestras de que uno se esfuerza en hacerlo. Lo que se espera de los agentes sociales no es que sigan las reglas al cien por cien, sino que se pongan en regla, que den muestras visibles de que, si pudieran, respetarían la regla (así es como comprendo yo la frase: «La hipocresía es un homenaje que el vicio tributa a la virtud»). Los eufemismos prácticos son especies de homenajes que se tributan al orden social y a los valores que el orden

social exalta, a sabiendas de que están condenados a ser pisoteados.

## LA ALQUIMIA SIMBÓLICA

Esta hipocresía estructural se impone particularmente a los dominantes, según el lema «Nobleza obliga». Para los cabiles, la economía económica tal como nosotros la practicamos es una economía de mujeres.[1] Los hombres están obligados al pundonor, que prohíbe cualquier concesión a la lógica de la economía económica. El hombre de honor no puede decir: «Me lo devolverás antes de que empiece la labranza»; no precisa el plazo de vencimiento. O: «Me darás cuatro quintales de trigo a cambio de que te preste un buey.» Mientras que las mujeres dicen la verdad de los precios y de los plazos de vencimientos; pueden permitirse decir la verdad económica, puesto que, de todos modos, están excluidas (por lo menos en tanto que sujetos) de la economía de los intercambios simbólicos. Cosa que todavía sigue siendo verdad en nuestras sociedades. Podrán ver por ejemplo, en el número de la revista *Actes de la recherche* titulado «L'économie de la maison»,[2] que los hombres a menudo se las arreglan para hacer que las mujeres hagan lo que ellos no pueden hacer sin rebajarse, como preguntar el precio.

La negación de la economía se lleva a cabo en una labor objetivamente orientada hacia la transfiguración de las relaciones económicas, y en particular de las relaciones de explotación (hombre/mujer, primogénito/benjamín, amo/criado, etc.), transfiguración a través del verbo (con el eufemismo) pero también a través de los actos. Existen eufemismos prácticos. El intercambio de obsequios lo es gracias al intervalo de tiempo (se hace lo que se hace, haciendo como que no se hace). Los agentes implicados en una economía de agentes

1. Véase P. Bourdieu, *op.cit.*, pág. 318.

2. «La economía doméstica», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.° 81–82, marzo de 1990.

simbólicos gastan una parte considerable de su energía en la elaboración de estos eufemismos. (Esa es una de las razones por las que la economía económica resulta más económica. Por ejemplo, cuando en vez de hacer una regalo «personal», es decir adaptado a los presuntos gustos del destinatario, se acaba, por pereza o por comodidad, extendiendo un cheque, se ahorra uno la labor de búsqueda, que supone la atención y el esmero necesarios para que el regalo esté adaptado a la persona, a sus aficiones, que llegue en el momento oportuno, etc. y que su «valor» no sea directamente reductible al valor en dinero.) Por lo tanto la economía económica resulta más económica en la medida en que permite ahorrarse el trabajo de elaboración simbólica que tiende objetivamente a disfrazar la verdad objetiva de la práctica.

El ejemplo más interesante de esta especie de alquimia simbólica sería la transfiguración de las relaciones de dominación y de explotación. El intercambio de obsequios puede establecerse entre iguales, y contribuir a fortalecer la «comunión», la solidaridad, mediante la comunicación, que crea el vínculo social. Pero asimismo puede establecerse entre agentes actual o potencialmente desiguales, como en el *potlatch* que, fiándonos de quienes lo han descrito, instituye unas relaciones duraderas de dominación simbólica, unas relaciones de dominación basadas en la comunicación, el conocimiento y el reconocimiento (en su doble sentido). Entre los cabiles, las mujeres intercambian pequeños obsequios continuos, cotidianos, que van tejiendo las relaciones sociales sobre las que descansan muchas cosas importantes referidas particularmente a la reproducción del grupo, mientras que los hombres son responsables de los grandes intercambios discontinuos, extraordinarios.

Entre los actos corrientes y los actos extraordinarios de intercambio cuyo ejemplo límite es el *potlatch* (en tanto que acto de dar más allá de las posibilidades de devolver, que coloca al que recibe en estado de obligado, de dominado), no hay más que una diferencia de grado. Existe, en el obsequio más igual, la virtualidad del efecto de dominación. Y el obse-

quio más desigual implica pese a todo un acto de intercambio, un acto simbólico de reconocimiento de la igualdad en humanidad que sólo tiene valor con una persona que tenga unas categorías de percepción que le permitan percibir el intercambio como intercambio y estar interesado por el objeto del intercambio. Sólo un habitante de las islas Trobriand bien socializado recibe las mantas o las conchas adecuadas para ser reconocidas como obsequios y para suscitar su reconocimiento; si no es así, no hay nada que hacer, no le interesa.

Los actos simbólicos suponen siempre actos de conocimiento y de reconocimiento, actos cognitivos por parte de quienes son sus destinatarios. Para que un intercambio simbólico funcione es necesario que ambas partes tengan categorías de percepción y de valoración idénticas. Cosa que también es aplicable a los actos de dominación simbólica que, como resulta manifiesto en el caso de la dominación masculina,[1] se ejercen con la complicidad objetiva de los dominados, en la medida en que, para que semejante forma de dominación se instaure, hace falta que el dominado aplique a los actos de dominación (y a todo su ser) unas estructuras de percepción que a su vez sean las mismas que las que emplea el dominante para producir esos actos.

La dominación simbólica (es una forma de definirla) se basa en el desconocimiento y por lo tanto en el reconocimiento de los principios en nombre de los cuales se ejerce. Esto es válido para la dominación masculina, pero también para algunas relaciones de trabajo, como aquella que, en los países árabes, une a su amo al *khammès*, especie de aparcero que recibe la quinta parte de la cosecha, o, según la descripción de Max Weber, el criado agrícola (por oposición al obrero agrícola). La aparcería de un quinto sólo puede funcionar en las sociedades que ignoran la coerción del mercado o la del Estado si el aparcero está en cierto modo «domesticado», es decir *atado* por unos vínculos que no son los del derecho. Y para atarlo,

1. P. Bourdieu, «La dominación masculina», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.° 84, septiembre de 1990, págs. 3-31.

hay que hechizar la relación de dominación y de explotación de manera que se transforme en una relación doméstica de familiaridad mediante una serie continua de actos adecuados para transfigurarla simbólicamente eufemizándola (ocuparse del hijo, casar a la hija, hacerle obsequios, etc.).

En nuestras sociedades, y en el mismísimo núcleo de la economía económica, todavía encontramos con el paternalismo la lógica de la economía de los bienes simbólicos y la alquimia que transforma la verdad de las relaciones de dominación. Otro ejemplo podría ser la relación entre los primogénitos y los benjamines tal como se presenta, en algunas tradiciones (los «cadetes de Gascuña»): en las sociedades regidas por el derecho de primogenitura, es necesario (se puede decir era necesario) que el benjamín se someta, es decir, a menudo, que renuncie a casarse y se convierta, como afirma el cinismo indígena, en un «criado sin salario» (o, como decía Galbraith, a propósito de la mujer en el hogar, en un «criptoservidor» —*crypto-servant*—), que quiera a los hijos del primogénito como si fueran suyos (todo el mundo le estimula para que lo haga), o que se marche, que se aliste en el ejército (los mosqueteros) o que se meta a policía o a funcionario de correos.

La labor de domesticación (en este caso del benjamín) que resulta necesaria para transfigurar la verdad objetiva de una relación es algo que compete a todo el grupo, que le estimula y le recompensa. Para que la alquimia funcione, como en el intercambio de obsequios, es necesario que esté apoyada por toda la estructura social, y por tanto por las estructuras mentales y las disposiciones producidas por esa estructura social; tiene que existir un mercado para las acciones simbólicas correctas, tiene que haber recompensas, beneficios simbólicos, a menudo reconvertibles en beneficios materiales, tiene que poder ser interesante el desinterés, que quien trate bien a su criado sea recompensado, que se diga de él: «¡Es un hombre honrado, un hombre de honor!» Pero estas relaciones siguen siendo muy ambiguas, muy perversas: el *khammès* sabe perfectamente que puede chantajear a su patrón; si se marcha pretendiendo que su patrón le ha tratado mal, ha faltado a su honor

(«yo que tanto he hecho por él...»), el deshonor cae sobre el amo. Y, de igual modo, el amo puede invocar las faltas y los defectos del *khammès*, si son conocidos de todos, para echarlo, pero si, porque su *khammès* le ha robado unas aceitunas, pierde los estribos hasta el punto de aplastarlo, de humillarlo más allá de los límites, la situación da un vuelco en favor del débil. Estos juegos extremadamente complicados, de un refinamiento extraordinario, se desarrollan ante el tribunal de la comunidad, que asimismo emplea unos principios de percepción y de valoración idénticos a los de las personas concernidas.

## EL RECONOCIMIENTO

Una de las consecuencias de la violencia simbólica consiste en la transfiguración de las relaciones de dominación y de sumisión en relaciones afectivas, en la transformación del poder en carisma o en el encanto adecuado para suscitar una fascinación afectiva (por ejemplo en las relaciones entre jefes y secretarias). El reconocimiento de deuda se convierte en agradecimiento, *sentimiento* duradero respecto al autor del acto generoso, que puede llegar hasta el afecto, el amor, como resulta particularmente manifiesto en las relaciones entre generaciones.

Una alquimia simbólica como la que acabo de describir produce, en beneficio de quien lleva a cabo los actos de eufemización, de transfiguración, de conformación, un capital de reconocimiento que le permite consecuencias simbólicas. Eso es lo que yo llamo capital simbólico, confiriendo así un sentido riguroso a lo que Max Weber designaba con el término de carisma, concepto meramente descriptivo que él daba de forma explícita —al principio del capítulo sobre la religión de *Wirtschaft und Geselhchaft*— como equivalente de lo que la escuela durkheimiana llamaba el *mana.* El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las

categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas «expectativas colectivas», socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico. Se imparte una orden y ésta es obedecida: se trata de un acto casi mágico. Pero sólo es una excepción aparente a la ley de la conservación de la energía social. Para que el acto simbólico ejerza, sin gasto de energía visible, esta especie de eficacia mágica, es necesario que una labor previa, a menudo invisible, y en cualquier caso olvidada, reprimida, haya producido, entre quienes están sometidos al acto de imposición, de conminación, las disposiciones necesarias para que sientan que tienen que obedecer sin siquiera plantearse la cuestión de la obediencia. La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas «expectativas colectivas», en unas creencias socialmente inculcadas. Como la teoría de la magia, la teoría de la violencia simbólica se basa en una teoría de la creencia o, mejor dicho, en una teoría de la producción de la creencia, de la labor de socialización necesaria para producir unos agentes dotados de esquemas de percepción y de valoración que les permitirán percibir las conminaciones inscritas en una situación o en un discurso y obedecerlas.

La creencia de la que hablo no es una creencia explícita, planteada explícitamente como tal en relación con la posibilidad de una no creencia, sino una adhesión inmediata, una sumisión dóxica a las conminaciones del mundo que es obtenida cuando las estructuras mentales de aquel a quien van dirigidas las conminaciones están en sintonía con las estructuras implicadas en la conminación que le es dirigida. En este caso, se dice que caía por su propio peso, que no podía hacerse nada más. Ante el desafío de honor, hizo lo que tenía que hacer, lo que hace en un caso semejante un verdadero hombre de honor, lo ha hecho de forma particularmente cumplida (porque hay grados en la forma de cumplir una conminación). El que

responde a las expectativas colectivas, que, sin siquiera tener que calcular, se ajusta de inmediato a las exigencias inscritas en una situación, obtiene todos los beneficios del mercado de los bienes simbólicos. Obtiene el beneficio de la virtud pero también el beneficio de la soltura, de la elegancia. Es tanto más festejado por la conciencia común cuanto que hace, como si fuera evidente, una cosa que era, como se dice, lo único que podía hacerse, pero que habría podido no hacer.

Última característica, importante, este capital simbólico es común a todos los miembros de un grupo. Debido a que es un ser–percibido, que existe en la relación entre unas propiedades, poseídas por unos agentes, y unas categorías de percepción (arriba/abajo, masculino/femenino, grande/pequeño, etc.) que, en tanto que tales, constituyen y establecen unas categorías sociales (los de arriba/los de abajo, los hombres/las mujeres, los grandes/los pequeños) basadas en la unión (la alianza, la vida en comunidad, el matrimonio) y la separación (el tabú del contacto, del matrimonio con una persona considerada como inferior, etc.), está vinculado a unos grupos —o a unos nombres de grupos, familias, clanes, tribus— y es a la vez instrumento y envite de unas estrategias colectivas que pretenden conservarlo o aumentarlo, y de unas estrategias individuales que pretenden adquirirlo o conservarlo, uniéndose a los grupos que lo poseen (el intercambio de obsequios, la comunidad, el matrimonio, etc.) y diferenciándose de los grupos que lo poseen poco o carecen de él (las etnias estigmatizadas).[1] Una de las dimensiones del capital simbólico en las sociedades diferenciadas consiste en la identidad étnica, que, con el nombre, y el color de la piel, es un *percipi*, un ser–percibido, que funciona como un capital simbólico positivo o negativo.

Debido a que las estructuras de percepción y de valoración son en lo esencial fruto de la incorporación de las estructuras objetivas, la estructura de la distribución del capital simbólico

1. Véase el análisis del funcionamiento de los salones en Proust, en P. Bourdieu, *El sentido práctico*, *op. cit.*, págs. 242–243.

tiende a presentar una estabilidad muy grande. Y las revoluciones simbólicas suponen una revolución más o menos radical de los instrumentos de conocimiento y de las categorías de percepción.[1]

De este modo, la economía precapitalista se basa fundamentalmente en una negación de lo que consideramos como la economía, que obliga a mantener implícitas un cierto número de operaciones y de representaciones de estas operaciones. La segunda propiedad, correlativa, es la transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos, transfiguración que puede llevarse a cabo prácticamente como en el intercambio de obsequios por ejemplo, en los que el obsequio deja de ser un objeto material para convertirse en una especie de mensaje o de símbolo adecuado para crear un vínculo social. Tercera propiedad: en esta circulación de un tipo absolutamente particular, se produce y se acumula una forma particular de capital que he llamado capital simbólico y cuya característica consiste en aparecer en una relación social entre unas propiedades poseídas por un agente y otros agentes dotados de categorías de percepción adecuadas: ser–percibido construido según unas categorías de percepción particulares, el capital simbólico supone la existencia de unos agentes sociales constituidos, en sus modos de pensamiento, de forma tal que conozcan y reconozcan lo que se les propone, y que le otorguen crédito, es decir, en algunos casos, obediencia, sumisión.

## EL TABÚ DEL CÁLCULO

La constitución de la economía en tanto que economía, que se ha ido estableciendo progresivamente en las sociedades europeas, corre parejas con la constitución negativa de islotes de economía precapitalista que se perpetúan en el universo de la economía constituida como tal. Este proceso corresponde a

1. Véase P. Bourdieu, *Las reglas del arte*, *op. cit.*, pág. 259.

la emergencia de un campo, de un espacio de juego, lugar de un juego de tipo nuevo, cuyo principio es la ley del interés material. En la parte central del mundo social se instaura un universo dentro del cual la ley del toma y daca se convierte en la regla explícita y puede afirmarse *públicamente*, de forma casi cínica. Por ejemplo, cuando se trata de negocios, las leyes de la familia quedan en suspenso. Seas o no seas mi primo, yo te trato igual que a un comprador cualquiera; no hay preferencia, ni privilegio, ni excepción, ni exención. Para los cabiles, la moral de los negocios, del mercado, se opone a la moral de la buena fe, la del *bu niya* (el hombre de la buena fe, de la inocencia, el hombre de honor), que excluye por ejemplo que se preste con interés a alguien de la familia. El mercado es el lugar del cálculo e incluso de la astucia diabólica, de la transgresión diabólica de lo sagrado. A la inversa de todo lo que exige la economía de los bienes simbólicos, allí se llama vino al vino, interés a un interés, beneficio a un beneficio. Se acabó la labor de eufemización que, entre los cabiles, se imponía incluso en el mercado: hasta las relaciones de mercado estaban inmersas (*embedded*, como dice Polanyi) en unas relaciones sociales (no se comercia de cualquier manera ni con cualquiera; en caso de venta o de compra, hay que rodearse de fiadores, seleccionados entre conocidos reputados por su honor), y tan sólo muy progresivamente la lógica del mercado se ha ido autonomizando desprendiéndose en cierto modo de toda esta red de relaciones sociales de dependencia más o menos hechizadas.

Al término de este proceso, la economía doméstica se encuentra constituida como excepción, por un efecto de trastocamiento. Max Weber dice en alguna parte que se pasa de sociedades en las que los asuntos económicos se conciben según el modelo de las relaciones de parentesco a sociedades en las que las propias relaciones de parentesco se conciben según el modelo de las relaciones económicas. El espíritu de cálculo que estaba constantemente reprimido (aunque la tentación del cálculo nunca esté ausente, ni entre los cabiles ni en ninguna otra parte) se va afirmando progresivamente a medida que se

desarrollan las condiciones favorables para su ejercicio y para su *afirmación pública.* La emergencia del campo económico señala la aparición de un universo donde los agentes sociales pueden confesarse y confesar públicamente que están interesados y desprenderse del desconocimiento mantenido colectivamente; donde no sólo pueden hacer negocios, sino confesar que están ahí para hacerlos, es decir para comportarse de forma interesada, calcular, sacar provecho, acumular, explotar.[1]

Con la constitución de la economía y la generalización de los intercambios monetarios y del espíritu de cálculo, la economía doméstica deja de proporcionar el modelo de todas las relaciones económicas. Amenazada en su lógica específica por la economía mercantil, tiende cada vez más a afirmar explícitamente su lógica específica, la del amor. Se puede así, llevando la oposición al límite para la claridad de la demostración, oponer la lógica de los intercambios sexuales domésticos, que no tienen precio, y la lógica de las relaciones sexuales venales, que tienen un precio de mercado explícito y están sancionadas por intercambios monetarios. Las mujeres domésticas, que no tienen utilidad material ni precio (tabú del cálculo y del crédito), están excluidas de la circulación mercantil (exclusividad) y son objetos y sujetos de sentimiento; en el polo opuesto, las mujeres llamadas venales (las prostitutas) tienen un precio de mercado explícito, basado en el dinero y

1. Se puede leer la obra de Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (París, Éd. de Minuit, 1969, particularmente el tomo I) —hay traducción en castellano, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983—, como un análisis del proceso mediante el cual los conceptos fundamentales del pensamiento económico se van desembarazando progresivamente de la ganga de significados no económicos (familiares, políticos, religiosos, etc.) en los que estaban inmersos (por ejemplo, compra y recompra). Como observa Lukacs (*Histoire et Conscience de classe*, París, Éd. de Minuit, 1974, pág. 266) —hay traducción en castellano, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Orbis, 1985—, la formación progresiva de la economía política como disciplina autónoma, al tomar como objeto la economía *en tanto que* economía, es a su vez una dimensión del proceso de autonomización del campo económico. Lo que significa que hay unas condiciones históricas y sociales de posibilidad de esta ciencia que hay que explicitar, so pena de ignorar los límites de esta presunta «teoría pura».

el cálculo, y no son ni objeto ni sujeto de sentimiento y venden su cuerpo como objeto.[1]

Como vemos, contra el reduccionismo economicista al estilo Gary Becker, que reduce al cálculo económico lo que por definición niega y excluye el cálculo, la unidad doméstica consigue perpetuar en su seno una lógica económica absolutamente particular. La familia, como unidad integrada, está amenazada por la lógica de la economía. Agrupación monopolística definida por la apropiación exclusiva de una clase determinada de bienes (la tierra, el nombre, etc.), está a la vez unida por la propiedad y dividida por la propiedad. La lógica del universo económico ambiente introduce, en el interior de la familia, el gusano del cálculo, que carcome el sentimiento. Unida por el patrimonio, la familia es el lugar de una competencia por el patrimonio y por el poder sobre ese patrimonio. Pero esta competencia amenaza continuamente con destruir este capital arruinando el fundamento de su perpetuación, es decir la unidad, la cohesión, la integración; y por lo tanto impone unos comportamientos destinados a perpetuar el patrimonio perpetuando la unidad de los herederos, que se dividen al respecto. Pude mostrar, en el caso de Argelia, que la generalización de los intercambios monetarios y la constitución correlativa de la idea «económica» del trabajo como trabajo asalariado —por oposición al trabajo como ocupación o función teniendo en sí misma su fin— acarrean la generalización de las

1. Según Cecilie Hoigard y Liv Finstad, numerosas prostitutas afirman, en contra de lo que pueda parecer, que prefieren la prostitución de calle, venta expeditiva del cuerpo y que permite una especie de reserva mental, a la prostitución de hotel que, en la medida que pretende imitar la relación libre, con un alto grado de eufemización, exige un gasto mucho mayor de tiempo y de esfuerzos de simulación, de eufemización: en el primer caso, se trata de relaciones breves, rápidas, en el transcurso de las cuales pueden pensar en otra cosa, actuar en tanto que objetos; mientras que las relaciones en hotel, en apariencia mucho más respetuosas con la persona, se viven como mucho más alienantes porque hay que hablar con el cliente, fingir un interés hacia él, y que la libertad en la alienación que confiere la posibilidad de pensar en otra cosa desaparece en beneficio de una relación que vuelve a caer un poco en la ambigüedad de los amores no mercenarios (C. Hoigard y L. Finstad, *Bachstreets, Prostitution, Money and Love*, University Park, Pennsylvania University Press, 1992).

disposiciones calculadoras, amenazando la indivisión de los bienes y de las tareas sobre la que descansa la unidad familiar; y de hecho, en las sociedades diferenciadas, el espíritu de cálculo y la lógica del mercado carcomen el espíritu de solidaridad y tienden a sustituir por decisiones individuales del individuo aislado las decisiones colectivas de las personas de la casa o del jefe de la casa y a propiciar el desarrollo de mercados separados para las diferentes categorías de edad y de sexo (los *teen-agers*) constitutivas de las personas de la casa.

Habría que recordar aquí el análisis del sistema de las estrategias de reproducción, estrategias que aparecen, bajo formas diferentes, con pesos relativos diferentes, en todas las sociedades, y que se basan en esta especie de *conatus*, de impulso de la familia, de la casa, para perpetuarse perpetuando su unidad contra los factores de división, y en particular contra aquellos que son inherentes a la competencia por la propiedad que fundamenta la unidad de la familia.

En tanto que cuerpo dotado de un espíritu de cuerpo (y condenado, a este título, a servir de modelo arquetípico para todos los grupos empeñados en funcionar como cuerpos —por ejemplo las *fraternities* y las *sororities* de las universidades americanas), la familia está sometida a dos sistemas de fuerzas contradictorias: por una parte las fuerzas de la economía que introducen las tensiones, las contradicciones y los conflictos a los que he aludido, pero que, en determinados contextos, imponen asimismo el mantenimiento de una determinada cohesión, y por la otra las fuerzas de cohesión que en parte tienen que ver con el hecho de que la reproducción del capital bajo sus diferentes formas dependa, en gran medida, de la reproducción de la unidad familiar.

Esto es particularmente cierto en lo que se refiere al capital simbólico y al capital social que sólo pueden reproducirse mediante la reproducción de la unidad social elemental que es la familia. Así, en la Cabilia, muchas familias que habían roto la unidad de bienes y de tareas optaban por presentar una indivisión de fachada, para salvaguardar el honor y el prestigio de la gran familia solidaria. De igual modo, en las grandes fa-

milias burguesas de las sociedades modernas avanzadas, y hasta en las categorías del empresariado más alejadas del modo de reproducción familiar, los agentes económicos otorgan un lugar considerable en sus estrategias y en sus prácticas económicas a la reproducción de los vínculos domésticos ampliados, que es una de las condiciones de la reproducción de su capital. Los grandes tienen familias grandes (se trata, creo, de una ley antropológica general), tienen un interés específico en mantener unas relaciones de tipo familiar extensas y, a través de estas relaciones, una forma particular de concentración del capital. Dicho de otro modo, pese a todas las fuerzas de fisión que se ejercen sobre ella, la familia sigue siendo uno de los lugares de acumulación, de conservación y de reproducción de diferentes tipos de capital. Los historiadores saben que las familias grandes superan las revoluciones (como muestran, entre otras, las investigaciones de Chaussinand–Nogaret). Una familia muy extensa tiene un capital muy diversificado de modo que, mientras la cohesión familiar se perpetúe, los supervivientes pueden ayudarse mutuamente en la restauración del capital colectivo.

Hay pues, en el seno mismo de la familia, una labor de reproducción de la unidad doméstica, de su integración, una labor estimulada y apoyada por instituciones como la Iglesia (habría que comprobar si lo esencial de lo que se pone bajo el nombre de *moral* —particularmente cristiana, pero también laica— no se asienta en la visión unitaria de la familia) o el Estado. Éste contribuye a fundar o a reforzar esta categoría de construcción de la realidad que es la idea de familia[1] mediante instituciones como el libro de familia, los subsidios familiares y todo el conjunto de acciones a la vez simbólicas y materiales, a menudo acompañadas de sanciones económicas, cuyo efecto consiste en fortalecer en cada uno de los miembros el interés por el mantenimiento de la unidad doméstica. Esta acción del Estado no es sencilla y habría que hilar delgado, tomar por ejemplo en cuenta el antagonismo entre el *derecho ci-*

1. Véase, más arriba, «El espíritu de familia», págs. 126–138.

*vil*, que actúa a menudo en el sentido de la división —el Código civil ha planteado montones de problemas a los bearneses que han tenido muchas dificultades para perpetuar la familia basada en el derecho de primogenitura dentro de los limites de un código jurídico que les exigía el reparto en partes iguales, y tuvieron que inventar todo tipo de argucias para forzar el derecho y perpetuar la casa en contra de las fuerzas de disrupción introducidas por el derecho—, y el *derecho social* que valora algunas categorías de familia —por ejemplo las familias monoparentales— o que da categoría de regla universal, mediante las ayudas, a una visión particular de la familia, tratada como familia «natural».

Quedaría por analizar la lógica de los intercambios entre generaciones, caso particular de la economía de los intercambios simbólicos en el interior de la familia. Para tratar de dar cuenta de la incapacidad de las relaciones de contratos privados destinados a garantizar el subsidio intertemporal de los recursos, los economistas han elaborado lo que llaman modelos de generaciones imbricadas: tenemos dos categorías de agentes, unos jóvenes y unos viejos, los jóvenes en el periodo ($t$) serán viejos en ($t$ + 1), los viejos del periodo ($t$) habrán desaparecido en ($t$ + 1), y habrá una nueva generación; ¿cómo pueden los jóvenes transferir en el tiempo una parte de la riqueza que producen con la finalidad de consumirla cuando sean viejos? Los economistas son interesantes porque tienen el don de la variación imaginaria, en el sentido husserliano del término, y porque elaboran unos modelos formales a los que ponen a trabajar en vacío, proporcionando así unos espléndidos instrumentos para quebrar las evidencias y obligar a poner en tela de juicio cosas que se suelen aceptar tácitamente, incluso por quienes se creen espíritus paradójicos.

Los economistas se basan en este análisis de las relaciones entre las generaciones para establecer que el dinero es imprescindible y que su constancia en el tiempo es lo que hace que los jóvenes puedan utilizar el dinero que acumulan en la actualidad cuando sean viejos, porque los jóvenes del periodo siguiente siempre lo aceptarán, lo que equivale a afirmar (como

Simiand, en un artículo muy bello), que el dinero es siempre fiduciario y que su validez se fundamenta en una cadena de creencias duraderas en el tiempo. Pero para que los intercambios intergeneracionales prosigan pese a todo, también tiene que intervenir la lógica de la deuda como reconocimiento y que constituirse un sentimiento de obligación o de gratitud. Las relaciones entre las generaciones son uno de los lugares por antonomasia de la transfiguración del reconocimiento de deuda en agradecimiento, en piedad filial, en amor. (Los intercambios siempre se sitúan dentro de la lógica del obsequio —y no del crédito—, y los préstamos entre padres e hijos excluyen el cobro de un interés, los plazos para el reintegro de la deuda se dejan asimismo en el aire, sin precisar.) Hoy en día, como la *philia* está amenazada por las rupturas de la cohabitación producidas por las migraciones relacionadas con el trabajo y por la generalización del espíritu de cálculo (necesariamente egoísta), el Estado ha tomado el relevo de la unidad doméstica en la gestión de los intercambios entre generaciones, y la «tercera edad» es una de esas invenciones colectivas que ha permitido transferir al Estado la gestión de los ancianos que hasta entonces recaía en la familia o, más exactamente, ha reemplazado la gestión directa en el seno de la familia de los intercambios entre generaciones por una gestión de estos intercambios garantizada por el Estado que lleva a cabo la recaudación y la redistribución de los recursos destinados a los ancianos (otro ejemplo de caso en el que el Estado aporta una solución al problema del *free rider*).

## LO PURO Y LO COMERCIAL

Ocupémonos ahora de la economía de los bienes culturales. Se da en ella la mayor parte de las características de la economía precapitalista. En primer lugar la negación de lo económico: la génesis de un campo artístico o de un campo literario significa la emergencia progresiva de un mundo económico invertido, donde las sanciones positivas del mercado

son indiferentes o incluso negativas.[1] El *best-seller* no es automáticamente reconocido como obra legítima y el éxito comercial puede tener incluso valor de condena. E, inversamente, el artista maldito (que es una invención histórica: no siempre ha existido, como tampoco la idea de artista) puede deducir de su maldición en su época indicios de elección en el más allá. Esta visión del arte (que hoy en día va perdiendo terreno a medida que los campos de producción cultural pierden su autonomía) se ha ido inventando poco a poco, con la idea del artista puro, sin más fines que el arte, indiferente a las sanciones del mercado, al reconocimiento oficial, al éxito, a medida que se instituía un mundo social absolutamente particular, un islote dentro del océano del interés, donde el fracaso económico podía asociarse a una forma de éxito, o, en cualquier caso, no aparecer indefectiblemente como un fracaso irremediable. (Se trata de uno de los problemas de los artistas que se van haciendo viejos sin haber alcanzado el reconocimiento, que tienen que convencer y convencerse de que su fracaso es un éxito y que tienen posibilidades razonables de alcanzarlo porque existe un universo donde la posibilidad de triunfar sin vender libros, sin ser leído, sin ser representado, etc., está reconocida.)

Es decir, un mundo al revés, donde las sanciones negativas pueden convertirse en sanciones positivas; donde, por supuesto, la verdad de los precios está sistemáticamente excluida. Todo el lenguaje es eufemístico. Consecuentemente, una de las dificultades mayores con las que tropieza la sociología se refiere a la elección de los términos: si se dice «productor», parece que se sea reductor y efectivamente se hace desaparecer la especificidad de este espacio de producción, que no es una producción como las demás; si se dice «creador», se cae en la ideología de la «creación», en la mística del artista único, que escapa por definición a la ciencia, una ideología tan poderosa que basta con adoptarla para tener aspecto de artista, y obtener beneficios simbólicos de todo tipo. (Si se escribe en

1. Véase P. Bourdieu, *Las reglas del arte, op. cit.*, págs. 213 y siguientes.

un periódico: yo, creador, aborrezco a los sociólogos reductores, etc., se pasa por un artista; o por un filósofo... Ésta es una de las razones por la que no hay día en que tal periódico, cual semanario o tal otra revista no arremeta contra «el imperio del sociólogo», «el sociólogo rey», «el territorio del sociólogo», etc.) Esta ideología profesional extremadamente poderosa está inscrita en un lenguaje que excluye el vocabulario de la economía mercantil: el marchante de cuadros prefiere llamarse director de galería; editor es un eufemismo para comerciante de libros, o comprador de fuerza del trabajo literario (en el siglo XIX, los escritores solían compararse a las prostitutas...). La relación entre el editor de vanguardia y el autor es absolutamente semejante a la relación entre el sacerdote y el sacristán que describiré más adelante. El editor dice a un joven autor que tiene dificultades para llegar a final de mes: «¡Mire a Beckett, nunca ha cobrado ni un céntimo de sus derechos de autor!» Y el pobre escritor no sabe dónde meterse, pues no está seguro de ser Beckett, pero sí lo está de que, a diferencia de Beckett, tiene la bajeza de reclamar dinero... Respecto a esto vale la pena releer *La educación sentimental*: M. Arnoux es un personaje muy ambiguo de marchante de arte, medio comerciante, medio artista, que mantiene con los artistas una relación semisentimental, semipatronal. Estas relaciones de explotación suave sólo funcionan si son suaves. Se trata de relaciones de violencia simbólica que sólo pueden instaurarse con la complicidad de quienes las padecen, como las relaciones intradomésticas. El dominado colabora a su propia explotación a través de su afección o de su admiración.

El capital del artista es un capital simbólico y nada se parece más a las luchas de honor entre los cabiles que las luchas intelectuales. En muchas de estas luchas, el envite aparente (tener razón, imponerse con razones) oculta unos envites de pundonor. Y ello desde las más frívolas (en las pugnas por saber qué pasa con Sarajevo, ¿es acaso Sarajevo el verdadero envite?) a las más «serias» (como las peleas por la prioridad). Este capital simbólico de reconocimiento constituye un *percipi* que supone la creencia de las personas introducidas en el

campo. Eso es lo que mostró Duchamp que, como Karl Kraus en otros ámbitos, llevó a cabo verdaderos experimentos sociológicos. Exponiendo un urinario en un museo, puso de manifiesto el efecto de constitución que lleva a cabo la consagración mediante un lugar consagrado, y las condiciones sociales de la aparición de esta consecuencia. Todas las condiciones no se reducen a éstas, pero era necesario que este acto fuese realizado por él, es decir por un pintor reconocido como pintor por otros pintores o por otros agentes del mundo del arte que dispusieran del poder de decir quién es pintor, era necesario que lo fuera en un museo que le reconocía como pintor y que tenía el poder de reconocer su acto como un acto artístico, era necesario que el medio artístico estuviese dispuesto a reconocer este tipo de cuestionamiento de su reconocimiento. Basta con observar, *a contrario*, lo que sucedió con un movimiento artístico como las «Artes incoherentes».[1] Se trata de unos artistas que, a finales del siglo XIX, llevaron a cabo toda una serie de actos artísticos que han sido repetidos como tales en los años sesenta, particularmente por los artistas conceptuales. Como las «expectativas colectivas» de las que hablaba Mauss no se daban, como las «mentalidades, como suele decirse, no estaban preparadas», no se los tomó en serio, en parte, por cierto, porque ni ellos mismos se tomaban en serio, y porque no podían, dado el estado del campo, tomar y presentar como actos artísticos lo que ellos mismos consideraban sin duda meras bromas de pintores en ciernes. Por lo tanto, retrospectivamente, cabe decir perfectamente: ¡mirad, lo han inventado todo! Lo que es a la vez verdadero y falso. Por ello hay que tratar con mucha prudencia los problemas de los precursores y de los precedentes. Las condiciones sociales para que estos artistas aparecieran y lo hicieran como haciendo lo que parecían estar haciendo en nuestra opinión no se cumplían. Por lo tanto no lo hacían. Lo que significa que, para que Duchamp pudiera hacer de Duchamp, era necesario que

1. D. Grojnowski, «Una vanguardia sin avanzada, las "Artes incoherentes", 1882-1889», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 40, 1981, págs. 73-86.

el campo estuviera constituido de forma que se pudiera hacer de Duchamp...

Todavía habría que repetir, a propósito del capital simbólico del escritor o del artista, a propósito del fetichismo del nombre del autor y del efecto mágico de la firma, todo lo que se ha dicho a propósito del capital simbólico tal como funciona en otros universos: en tanto que *percipi*, se basa en la creencia, es decir en las categorías de percepción y de valoración en vigor en el campo.

Disociando el éxito temporal y la consagración específica y garantizando unos beneficios específicos de desinterés a quienes se someten a sus reglas, el campo artístico (o científico) crea las condiciones de la constitución (o de la emergencia) de un verdadero interés por el desinterés (equivalente del interés por la generosidad de las sociedades de honor). En el mundo artístico como mundo económico invertido, las «locuras» más antieconómicas son en determinadas condiciones «razonables» puesto que el desinterés está reconocido y recompensado.

## LA RISA DE LOS OBISPOS

La empresa religiosa obedece, en lo esencial, a los principios que he extraído del análisis de la economía precapitalista. Como en el caso de la economía doméstica, de la cual constituye una forma transfigurada (con el modelo del intercambio fraterno), el carácter paradójico de la economía de la ofrenda, del voluntariado, del sacrificio, se muestra de forma particularmente manifiesta en el caso de la Iglesia católica actual: en efecto, esta empresa de dimensión económica basada en la negación de la economía está inmersa en un universo donde, con la generalización de los intercambios monetarios, la búsqueda de la optimización del beneficio se ha convertido en el principio de la mayor parte de las prácticas corrientes, de modo que todo agente —religioso o no religioso— tiende a valorar en dinero, por lo menos implícitamente, el valor de su

trabajo y de su tiempo. Un sacristán, un pertiguero es un *homo œconomicus* más o menos reprimido; sabe que poner flores en el altar le llevará una media hora y que según la tarifa de una mujer de la limpieza eso vale tanto. Pero, al mismo tiempo, se adhiere al juego religioso y rechazaría la asimilación de su trabajo de servicio religioso a la de un hombre o de una mujer de servicio.

Esta doble conciencia, que sin duda comparten todos los agentes sociales que participan a la vez del universo económico y éste o aquél de los subuniversos antieconómicos (cabe pensar en los militantes y en todos los «voluntarios»), es el fundamento de una grandísima lucidez (parcial) que se manifiesta sobre todo en las situaciones de crisis y en las personas que están en falso, por lo tanto en ruptura con las evidencias más burdas de la *doxa.* Así la revista *Trait–d'union*, que fue lanzada por el personal no religioso de la Iglesia cuando éste fundó una especie de sindicato para tratar de conseguir el reconocimiento material de los servicios religiosos que prestaba, es un extraordinario instrumento de análisis. Lo que no quita que reducir brutalmente un comportamiento a su verdad «económica» (decir de la sillera que es una mujer de la limpieza sin salario) significa llevar a cabo un des–engaño necesario, pero engañoso. La objetivación pone de manifiesto que la Iglesia es también una empresa económica; pero corre el peligro de hacer olvidar que se trata de una empresa económica que sólo puede funcionar como lo hace porque no es realmente una empresa, porque *se niega* como empresa. (Del mismo modo que la familia sólo puede funcionar porque se niega bajo la definición que de ella ofrece un economicismo a lo Gary Becker.)

Nos topamos aquí con el problema, que ya hemos roto antes, que busca la explicitación de la verdad en instituciones (o campos) cuya verdad consiste en rechazar la explicación de su verdad. Dicho de modo más sencillo: la explicitación somete a una alteración destructora cuando toda la lógica del universo explicitado se basa en el tabú de la explicitación. Así, me ha llamado la atención el hecho de que cada vez que

los obispos adoptaban, a propósito de la economía de la Iglesia, el lenguaje de la objetivación, hablando, por ejemplo, para describir la pastoral, de «fenómeno de oferta y de demanda», se reían. (Un ejemplo: «No somos sociedades ejem... del todo como las demás: no producimos nada, ni vendemos nada [risas], ¿no es cierto?» —cancelaría de la diócesis de París—.) O bien, en otros momentos, inventaban eufemismos extraordinarios. Lo que induce a pensar que estamos en presencia no de una mentira cínica, como propondría la lectura voltairiana, sino de un desfase entre la verdad objetiva, más reprimida que ignorada, y la verdad vivida de las prácticas, y que esta verdad vivida, que oculta, para los agentes mismos, la verdad que pone de manifiesto el análisis, forma parte de la verdad de las prácticas en su definición completa. La verdad de la empresa religiosa estriba en tener dos verdades: la verdad económica y la verdad religiosa, que la niega. Con ello, para describir cada práctica, como con los cabiles, habría que disponer de dos palabras, que se solapasen, como en un acorde musical: apostolado/marketing, fieles/clientela, servicio sagrado/trabajo asalariado, etc. El discurso religioso que acompaña la práctica forma parte integrante de la economía de las prácticas como economía de los bienes simbólicos.

Esta ambigüedad es una propiedad muy general de la *economía de la ofrenda*, en la que el intercambio se transfigura en oblación del propio ser a una especie de entidad trascendente. En la mayoría de sociedades no se ofrece a la divinidad un material en bruto, oro por ejemplo, sino oro trabajado. El esfuerzo para transfigurar la cosa bruta en objeto bello, en estatua, forma parte de la labor de eufemización de la relación económica (lo que explica la prohibición de fundir las estatuas para convertirlas en oro). Jacques Gernet propone un análisis muy bello del comercio sagrado y del templo budista como una especie de banca, aunque negada, que acumula recursos sagrados, obsequios y beneficios profanos, como los que proporcionan las prácticas usurarias o mercenarias (préstamos de cereales, préstamos con fianza, gravámenes sobre los molinos,

impuestos sobre el producto de las tierras, etc.).[1] Estos recursos, que no se utilizan para el mantenimiento de los religiosos o de los edificios, ni para el culto, fiestas, ceremonias oficiales, servicios fúnebres, etc. se acumulan en el «patio del Tesoro inagotable» y se redistribuyen parcialmente bajo forma de dádivas a los pobres y a los enfermos, o de alojamiento gratuito para los fieles. Así, el templo funciona objetivamente como una especie de banco pero que no puede ser percibido ni pensado como tal, a condición de que nunca sea aprehendido como tal.

La empresa religiosa es una empresa con una dimensión económica que no puede confesarse como tal y que funciona en una especie de negación permanente de su dimensión económica: hago un acto económico, pero no quiero saberlo; lo llevo a cabo de tal modo que puedo decirme y decirles a los demás que no constituye un acto económico —y sólo puedo resultar creíble para los demás si lo creo yo mismo—. La empresa religiosa, el negocio religioso «no es una empresa industrial y comercial con fines lucrativos», como recuerda *Trait-d'union*,[2] es decir una empresa como las demás. El problema de saber si hay o no hay cinismo desaparece del todo cuando se ve que forma parte de las condiciones mismas del funcionamiento y del éxito de la empresa religiosa que los agentes religiosos crean en lo que hacen y que no acepten la definición económica estricta de su acción y de su función. Así cuando el sindicato del personal laico de Iglesia trató de definir las profesiones que representaba, se topó con la definición implícita de estas profesiones que propugnaban los empresarios (es decir los obispos que, evidentemente, rechazan esta designación). Las tareas sagradas son irreductibles a una codificación meramente económica y social: el sacristán no tiene un «oficio»; lleva a cabo un servicio divino. Una vez más, la definición

1. J. Gernet, *Les Aspects e'conomiques du bouddhisme dans la société chinoise des V et X siècles*, Saigon, École française d'Extrême-Orient, 1956.

2. Véase *Trait-d'union*, 20, pág. 10.

ideal que defienden los dignatarios de Iglesia forma parte de la verdad de la práctica.

Este doble juego estructural con la definición objetiva de la práctica se pone de manifiesto en los comportamientos más habituales. Así por ejemplo, cerca de Saint–Sulpice, hay una empresa de peregrinaciones que es de hecho (es decir objetivamente, desde el punto de vista del observador, que reduce y disipa la nebulosa de discursos eufemísticos) una empresa de turismo, pero negada por un empleo sistemático del eufemismo: un viaje a Inglaterra será un «descubrimiento del ecumenismo»; un viaje a Palestina, un «crucero de temática religiosa, tras los pasos de san Pablo»; un viaje a Rusia, un «encuentro con la ortodoxia». La transfiguración es esencialmente verbal: para poder hacer lo que se hace haciendo(se) creer que no se está haciendo, hay que decir(se) que se está haciendo algo distinto de lo que se hace, hay que hacerlo diciéndose) que no se está haciendo, como si no se hiciese.

Otro ejemplo, «*les Chantiers du cardinal*» (Las Obras del cardenal), empresa que se encarga de la construcción de los edificios religiosos franceses: gestionada por un clérigo, emplea a un personal voluntario muy importante, ingenieros jubilados, catedráticos de derecho, etc. que ofrecen gratuitamente su tiempo y su competencia a la empresa, y a un reducidísimo número de asalariados que asumen los trabajos más pesados, como la secretaría o la contabilidad, y que son sobre todo católicos puesto que son reclutados por cooptación pero a los que no se exige explícitamente que lo sean. La cancelaría, que es el Ministerio de Finanzas del episcopado, contaba (en el momento de la investigación) con unos sesenta voluntarios, jubilados principalmente. Esta estructura —un número reducido de clérigos, asistidos por un número reducido de asalariados, encuadrando a un gran número de voluntarios— es típica de la empresa católica. Se repite en todas partes, en la prensa de cariz religioso, en la edición, etc. Además del *voluntariado*, donación gratuita de trabajo y de servicios, surge también otra propiedad medular de la empresa católica: siempre está concebida como una *gran familia.* Hay un clé-

rigo, a veces dos, cuya cultura específica, vinculada a toda una historia, colectiva e individual, consiste en saber *manejar* a la vez un vocabulario, un lenguaje y también unas relaciones sociales que siempre hay que eufemizar. Así, lo que hace que un centro escolar, incluso cuando ya no hay crucifijos que cuelgan de las paredes, siga siendo católico es que cuenta con un director que ha incorporado profundamente esta especie de disposición católica, un lenguaje, y una forma muy particular de manejar las relaciones entre las personas.

En la empresa religiosa, las relaciones de producción funcionan según el modelo de las relaciones familiares: tratar a los demás como hermanos significa poner entre paréntesis la dimensión económica de la relación. Las instituciones religiosas trabajan de forma permanente, a la vez práctica y simbólicamente, para eufemizar las relaciones sociales, incluidas las relaciones de explotación (como en la familia), transfigurándolas en relaciones de parentesco espiritual o de intercambio religioso, a través de la lógica del voluntariado: por el lado de los asalariados, agentes religiosos subalternos, por ejemplo los que limpian las iglesias o mantienen y adornan los altares, hay donación de trabajo, «ofrenda libremente consentida de dinero y de tiempo».[1] La explotación está *enmascarada*: en las discusiones entre obispos y agentes sindicales, los primeros juegan constantemente con la ambigüedad de las tareas sagradas; intentan que hacer admitir a los segundos que las acciones consagradas son consagrantes, que los actos religiosos son en sí mismos su propio fin y que quien los realiza recibe la gratificación por el hecho mismo de llevarlos a cabo, que nos movemos en el orden de la finalidad sin fin.

El funcionamiento de la lógica del voluntariado, y la explotación que éste permite, están propiciados y facilitados por la ambigüedad objetiva de las tareas sagradas: empujar el cochecito de los enfermos en una peregrinación es a la vez un acto caritativo que contiene en sí mismo su fin y que merece una recompensa en el más allá, y un acto técnico susceptible

1. *Ibid.*

de ser llevado a cabo por una enfermera asalariada. ¿El mantenimiento de los lugares de culto es un acto técnico o un acto ritual (de purificación)? ¿Y la fabricación de una efigie (pienso en las conversaciones que mantuve con unas obreras que peinaban estatuas de la Virgen en Lourdes)? La función de los agentes no es menos ambigua: el sacristán prepara los oficios religiosos y mantiene los lugares de culto; tiene la responsabilidad de la preparación de los bautizos, de las bodas y de las ceremonias funerarias, asiste a estas ceremonias diferentes y custodia los locales de la parroquia. Su actividad es un servicio ritual (aunque no esté consagrado en sí mismo). El periódico *Trait-d'union*[1] habla de «finalidad religiosa del trabajo».

Cuando el personal laico que cumple funciones *profanas* tales como las de telefonista, de secretaria o de contable, formula *reivindicaciones*, tropieza con la tendencia de los clérigos a considerar la función que ejerce como un privilegio, un deber sagrado. (El voluntariado es sobre todo cosa de mujeres, para quienes, por lo menos en ciertas categorías, la equivalencia del trabajo y de su valor en dinero no está establecida con tanta claridad; y el cuerpo sacerdotal, masculino, se basa en las formas establecidas de la división del trabajo entre los sexos para exigir y aceptar servicios gratuitos.) Cuando los sacristanes recuerdan que hay una finalidad religiosa en su trabajo, pero que eso no significa que ese trabajo no merezca un sueldo, los obispos responden que sueldo es un término fuera de uso en ese universo. De igual modo, a un entrevistador que le pregunta, algo torpemente (las «meteduras de pata» pueden ser muy reveladoras, en la medida en que destrozan a veces las evidencias), si «para Monseñor Tal constituye una promoción ir a Aix», un miembro importante de la secretaría del episcopado responde: «Ah, sí, seguro, incluso sorprende un poco, ocurre como con X, que ha pasado de auxiliar de Nancy, que es ya una diócesis importante, a obispo de Cambrai... Dicho así, será seguramente cierto, pero no nos gusta

1. *Ibid.*, 21, pág. 1.

mucho este término de promoción. Digamos mejor reconocimiento.» Otro ejemplo de puntualización sacerdotal a propósito del salario: «En primer lugar, el sacerdote no recibe ningún salario, ¡eso es lo primero! Pienso que es importante, pues quien dice salario, dice asalariado, y el sacerdote no es un asalariado. Entre el sacerdote y el obispo hay un contrato, si quiere, pero se trata de un contrato *sui generis*, un contrato absolutamente especial, que no es un contrato de alquiler de servicios, de patrón a empleado [...]. Pero, en este caso, no podemos decir que haya un salario. Los sacerdotes no son asalariados; no se puede hablar de honorarios, pero se puede hablar de asignaciones si quiere, es decir que el obispo se hace cargo de su subsistencia. ¿Qué tipo de contrato existe entre el sacerdote y el obispo? El sacerdote se ha comprometido a servir a la Iglesia toda su vida y, a cambio, el obispo se compromete, por su parte, a cubrir sus necesidades [...]. Se puede hablar de asignación, si quiere, en un sentido muy amplio, yo diría que entre comillas. ¡Pero no de salario! ¡Pero no de salario!» Las comillas son uno de los marcadores más fuertes de la negación y del paso al orden de la economía simbólica.

Los propios clérigos tienen también un estatuto económico ambiguo, que ellos mismos desconocen: son pobres (salario mínimo interprofesional), pero de una pobreza aparente (reciben todo tipo de obsequios) y electiva (pues sus recursos les llegan bajo forma de ofrendas, de obsequios, dependen de su clientela). Esta estructura tiene *habitus* dobles, dotados de un genio del eufemismo, de la ambigüedad de la práctica y de los discursos, del doble sentido sin doble juego. El director de peregrinaciones en el ámbito regional de París habla de «animación espiritual» cuando habla de Lourdes. Al referirse a la «clientela», ríe como si fuera una palabra soez. El lenguaje religioso funciona permanentemente como instrumento de eufemización. Basta con dejarlo funcionar, con dejar que funcionen los automatismos inscritos en el *habitus* religioso, del que es una dimensión esencial. Esta duplicidad estructural, que lleva a estrategias de doble efecto —que permiten acumular el beneficio religioso y el beneficio económico— y de doble

lenguaje, podría ser uno de los invariantes del personaje del mandatario (sacerdote, delegado, político) de una Iglesia o de un partido.

Nos encontramos así ante unas empresas (escolares, médicas, caritativas, etc.) que, al funcionar dentro de la lógica del voluntariado y de la ofrenda, tienen una ventaja considerable en la competencia económica (entre otras, el efecto de marca: pues el adjetivo cristiano tiene valor de una garantía de moral casi doméstica). Pero estas empresas objetivamente económicas sólo pueden sacar provecho de estas ventajas en tanto que continuamente se reproduzcan las condiciones del *desconocimiento* de su dimensión económica, es decir mientras los agentes consigan creer y hacer creer que sus acciones no tienen ninguna incidencia económica.

Se comprende así hasta qué punto resulta esencial, desde el punto de vista metodológico, evitar la disociación de las funciones económicas y de las funciones religiosas, es decir de la dimensión propiamente económica de la práctica y de la simbolización que hace posible el cumplimiento de las funciones económicas. El discurso no es algo que esté de más (como se tiende a creer cuando se habla de «ideología»); forma parte de la economía misma. Y, si se pretende hacer las cuentas correctamente, hay que tenerlo en cuenta, como otros tantos esfuerzos aparentemente malgastados en labores de eufemización: la labor religiosa comporta un gasto considerable de energía destinado a convertir la actividad de dimensión económica en tarea sagrada; hay que aceptar perder algo de tiempo, esforzarse, incluso padecer, para creer (y hacer creer) que se hace algo distinto de lo que se está haciendo. Algo se pierde, pero la ley de la conservación de la energía sigue siendo verdad pues lo que se ha perdido se recupera en otra partida.

Lo que es válido a nivel de los laicos es verdad en enésimo grado a nivel de los clérigos que se mantienen siempre dentro de la lógica de la *self-deception.* Pero hablar de *self-deception* puede hacer creer que cada agente es el responsable único de su mentira para consigo mismo. De hecho, el trabajo

de *self-deception* es un trabajo colectivo, apoyado por todo un conjunto de instituciones sociales de asistencia, entre las cuales, la primera y la más poderosa, destaca el lenguaje, que no sólo es medio de expresión sino también principio de estructuración que funciona con el apoyo de un grupo que se reconoce en él: la mala fe colectiva está inscrita en la objetividad del lenguaje (en particular en los eufemismos, las fórmulas rituales, los términos de tratamiento —«padre», «hermana», etc.— y de referencia), de la liturgia, de la tecnología social de la gestión católica de los intercambios y de las relaciones sociales (por ejemplo, todas las tradiciones organizacionales) y también en los cuerpos, en los *habitus*, las maneras de ser, de hablar, etc.; está permanentemente reforzada por la lógica de la economía de los bienes simbólicos que estimula y recompensa esta duplicidad estructural. Por ejemplo, la lógica de la relación «fraterna» se inscribe en unas disposiciones socialmente instituidas pero también en unas tradiciones, en unos lugares: hay toda una serie de revistas que se llaman *Diálogo* o que llaman al «diálogo», hay profesionales del diálogo, que pueden dialogar con las personas más dispares entrando en los lenguajes más diferentes, hay lugares de encuentros, etc.

En fin, ya esbocé en otro lugar el análisis de la economía de los bienes públicos y del campo burocrático, del Estado, como uno de los lugares de negación de la economía. (Dicho sea entre paréntesis, es importante saber que durante mucho tiempo la Iglesia cumplió unas funciones casi estatales de interés general, de servicio público; que llevó a cabo la primera *concentración de capital público* destinado a fines públicos —educación, cuidados de los enfermos, de los huérfanos, etc—. Lo que explica que entrara en una competencia muy violenta con el Estado en el momento en que el Estado «social» empezaba a establecerse, en el transcurso del siglo XIX.) El orden de lo «público», de la «cosa pública», se constituye históricamente a través de la emergencia de un campo en el que unos actos de interés general, de servicio público, puedan ser posi-

1. Véase más arriba, págs. 124 y 157.

bles, estimulados, conocidos, reconocidos y recompensados. Lo que no es obstáculo para que este campo burocrático nunca haya llegado a conseguir de sus agentes unas dedicaciones tan completas como las que consigue la familia (o incluso la Iglesia) y que el servicio de los intereses del Estado siempre esté en competencia con el servicio de los intereses personales o familiares. El derecho público tiene que recordar que «la administración no hace regalos». Y, de hecho, una acción administrativa que beneficie de forma individualizada a una persona privada resulta sospechosa, cuando no ilícita.

Todavía me queda por extraer los principios de la lógica que los diferentes universos que he evocado rápidamente tienen en común.

La economía de los bienes simbólicos se basa en la represión o la censura del interés económico (en el sentido restringido del término). Consecuentemente, la verdad económica, es decir el precio, se ha de ocultar activa o pasivamente o dejar sin precisar. La economía de los bienes simbólicos es una economía de lo difuso y de lo indeterminado. Se basa en un tabú de la explicitación (tabú que el análisis infringe, por definición, exponiéndose así a hacer que parezcan calculadoras e interesadas unas prácticas que se definen por su oposición en contra del cálculo y del interés).

Debido a esta represión, las estrategias y las prácticas características de la economía de los bienes simbólicos son siempre ambiguas, de dos caras, y hasta aparentemente contradictorias (por ejemplo, los bienes tienen un precio y «no tienen precio»). Esta dualidad de las verdades mutuamente exclusivas, tanto en la práctica como en los discursos (eufemismo), no ha de tomarse por duplicidad, hipocresía, sino como negación que garantiza (mediante una especie de *Aufhebung*) la coexistencia de los opuestos (se puede intentar exponer mediante la metáfora del acorde musical: apostolado/marketing, fieles/clientes, culto/trabajo, producción/creación, etc.).

La labor de negación, de represión sólo puede alcanzar el

éxito porque es colectiva y se basa en la orquestación de los *habitus* de quienes los llevan a cabo o, en términos más sencillos, en un acuerdo no intencionalmente concluido ni concertado entre las disposiciones de los agentes directa o indirectamente concernidos. La economía de los intercambios simbólicos no se basa en la lógica de la acción racional o del *common Knowledge* (sé que sabes que sé que me lo devolverás) que induce a pensar las acciones más características de esta economía como contradictorias o imposibles, sino en el *desconocimiento compartido* (estoy hecho, dispuesto de tal modo, que sé y no quiero saber que sabes y no quiero saber que sé y no quiero saber que me devolverás un contraobsequio). La labor colectiva de represión sólo es posible si los agentes están dotados de las mismas categorías de percepción y de valoración: para que la relación de doble faz entre el primogénito y el benjamín pueda funcionar duraderamente, tienen que darse a la vez, como en la sociedad bearnesa de antaño, la sumisión del benjamín y su abnegación para con los intereses del linaje —el «espíritu de familia»—, la generosidad y la delicadeza del primogénito, principio de las atenciones y de los miramientos hacia su hermano, y, en todos los demás, dentro de la familia y fuera de ella, unas disposiciones semejantes que hagan que los comportamientos correctos sean aprobados y recompensados simbólicamente.

Estas disposiciones comunes, y la *doxa* compartida que fundamentan, son fruto de una socialización idéntica o semejante que conduce a la incorporación generalizada de las estructuras del mercado de los bienes simbólicos bajo la forma de estructuras cognitivas armonizadas con las estructuras objetivas de ese mercado. La violencia simbólica se basa en la sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los dominados y la estructura de la relación de dominación a la que ellos (o ellas) se aplican: el dominado percibe al dominante a través de unas categorías que la relación de dominación ha producido y que, debido a ello, son conformes a los intereses del dominante.

Debido a que la economía de los bienes simbólicos se basa

en la creencia, la reproducción o la crisis de esta economía se asientan en la reproducción o en la crisis de la creencia, es decir en la perpetuación o en la ruptura del acuerdo entre las estructuras mentales (categorías de percepción y de valoración, sistemas de preferencia) y las estructuras objetivas. Pero la ruptura no puede resultar de una mera toma de conciencia; la transformación de las disposiciones no puede producirse sin una transformación previa o concomitante de las estructuras objetivas de las que son fruto y a las que no pueden sobrevivir.

# ANEXO

## Consideraciones sobre la economía de la Iglesia

En primer lugar, la imagen manifiesta: una institución que se encarga del cuidado de las almas. O, en un grado superior de objetivación, con Max Weber: un cuerpo (sacerdotal) que posee el monopolio de la manipulación legítima de los bienes de salvación; y, a este título, investido de un poder propiamente espiritual, ejercido *ex officio*, sobre la base de una transacción permanente con las expectativas de los laicos: la Iglesia se basa en unos principios de visión (disposiciones constitutivas de la «creencia»), que en parte ella ha constituido, para orientar las representaciones o las prácticas, reforzando o transformando estos principios. Y ello, aprovechando su autonomía relativa respecto a la demanda de los laicos.

Pero la Iglesia también es una empresa de dimensión económica, capaz de asegurar su propia perpetuación sirviéndose de diferentes tipos de recursos. Respecto a esto también, una imagen aparente oficial: la Iglesia vive de ofrendas o de contraprestaciones a cambio de su servicio religioso (la ofrenda para el culto) y de las rentas de sus bienes (los bienes de la Iglesia). La realidad es mucho más compleja: el poder temporal de la Iglesia se basa asimismo en el control de *empleos* que pueden deber su existencia a la mera lógica económica (cuando están vinculados a empresas económicas propiamente religiosas, como las de peregrinaciones, o de dimensión religiosa, como las empresas de prensa católica) o *a la ayuda del Estado*, como los puestos en la enseñanza.

Los propios «primeros interesados» ignoran las verdaderas bases económicas de la Iglesia, como se desprende de la declaración típica: «Puesto que el Estado no da ni un duro a la Iglesia, son los fieles quienes mantienen a la Iglesia con sus ofrendas.»[1] Sin embargo, la transformación profunda de las bases económicas de la Iglesia queda patente a través del hecho de que los responsables de la institución pueden aludir a las posesiones materiales de la Iglesia, antes tanto más negadas y ocultas cuanto que constituían el blanco principal de la crítica anticlerical.

Consecuencia de esta transformación, para calibrar el dominio de la Iglesia, se puede sustituir la encuesta sobre los practicantes y la intensidad de su práctica tal como la llevaba a cabo el canónigo Boulard por un censo de los empleos que tienen su razón de ser en la existencia de la Iglesia y de la creencia cristiana y que desaparecerían si una u otra a su vez llegaran a desaparecer (es decir tanto las industrias de cirios, de rosarios o de imágenes piadosas como los centros de enseñanza religiosa o la prensa confesional). Esta segunda medida es mucho más adecuada: en efecto, todo parece indicar que vamos hacia una *Iglesia sin fieles* que obtendría el principio de su fuerza (inseparablemente política y religiosa o, como dice el lenguaje de los clérigos, «apostólica») del conjunto de los puestos que ocupa.

El cambio de los fundamentos económicos de la Iglesia que poco a poco se ha ido efectuando hace que la transacción meramente simbólica con los laicos (y el poder simbólico ejercido por la predicación y la salvación de almas) acabe relegada a un segundo plano en beneficio de la transacción con el Estado que garantiza las bases del poder temporal que la Iglesia ejerce, a través de los empleos financiados por el Estado, y sobre los agentes que han de ser cristianos (católicos) para ocupar los puestos que controla.

1. *Radioscopie de l'Église en France, 1980, les 30 dossiers du service d'information de l'épiscopat pour le voyage de Jean-Paul II*, París, Bayard Presse, pág. 27.

El poder efectivo que detenta sobre un conjunto de puestos (de docente en un centro católico, pero también de guarda en una piscina asociada a un centro religioso, de intendente en un hospicio religioso, etc.) que, sin que la pertenencia o la práctica religiosa sea explícitamente exigida, recaen prioritariamente en miembros de la comunidad católica e incitan a quienes los ocupan o a quienes aspiran a conseguirlos a perpetuarse como católicos, garantiza a la Iglesia el dominio de una especie de *clientela de Estado* y, con ello, una renta de beneficios materiales y, en cualquier caso, simbólicos (y ello, sin necesidad de asegurarse la propiedad directa de los centros de dimensión económica correspondientes).

A causa de todo ello la Iglesia parece estar adaptada a la imagen de desinterés y de humildad que conforma su vocación declarada. A través de una especie de inversión del fin y los medios, la defensa de la enseñanza privada se presenta como una defensa de los medios imprescindibles para el cumplimiento de la función espiritual (pastoral, apostólica) de la Iglesia, cuando en primer lugar trata de garantizar a ésta los empleos, las posiciones «católicas» que constituyen la condición principal de su perpetuación y cuya justificación consiste en las actividades de enseñanza.[1]

1. El fundamento de la comparación que a menudo se hace entre la Iglesia y los partidos (el Partido Comunista en particular) estriba en esta homología estructural y funcional. Como la Iglesia, el partido ha de mantener su control sobre las posiciones que detenta (en las diferentes asambleas representativas, en los ayuntamientos y en todas las organizaciones militantes, deportivas, educativas, etc.) para estar en condiciones de mantener su control sobre quienes las ocupan.

# 7. EL PUNTO DE VISTA ESCOLÁSTICO[1]

Voy a tratar de agrupar mis reacciones a los comentarios que me han sido dirigidos en torno a tres temas. Quisiera en primer lugar analizar lo que llamaré, recuperando una expresión de Austin, la *scholastic view*, el punto de vista de la *skholè*, y plantear la cuestión de lo que nuestro pensamiento debe al hecho de producirse en un espacio académico.

A continuación, trataré de facilitar algunas indicaciones sobre el problema particular que plantea la comprensión de las prácticas y que hace que las ciencias del hombre tengan una tarea tan difícil.

Por último, me gustaría plantear el problema de las relaciones entre la razón y la historia: ¿acaso la sociología que, aparentemente, destruye los fundamentos de la razón, por lo tanto sus propios fundamentos, no es capaz de fundar un discurso racional y hasta de aportar unas técnicas que permitan aplicar una política de la razón, una Realpolitik de la razón?

## JUGAR EN SERIO

«*Scholastic view*» es una expresión que Austin emplea de paso en *Sense and Sensibilia* y de la que facilita un ejemplo: la

1. Este texto es la transcripción de la ponencia final presentada en el coloquio sobre *Geschmack, Strategien, praktiker Sinn*, que tuvo lugar en la Freie Úniversität de Berlín, los días 23 y 24 de octubre de 1989.

utilización particular del lenguaje que, en vez de aprehender o movilizar el sentido de una palabra que es inmediatamente compatible con la situación, inventaría y examina todos los sentidos posibles de ese término, al margen de toda referencia a la situación. Este ejemplo, harto significativo, contiene lo esencial de lo que es la *scholastic view.* Se trata de un punto de vista absolutamente particular sobre el mundo social, sobre el lenguaje o sobre cualquier objeto de pensamiento, que se vuelve posible gracias a la situación de *skholè*, de ocio, de la cual la escuela —palabra que también proviene de *skholè*— constituye una forma particular, en tanto que situación institucionalizada de ocio estudioso. La adopción de este punto de vista escolástico es el derecho de entrada que tácitamente exigen todos los campos de conocimiento: la disposición «neutralizante» (en el sentido de Husserl), que implica la suspensión de toda tesis de existencia y de todo propósito práctico, es la condición —por lo menos tanto como la posesión de una competencia específica— del acceso al museo y a la obra de arte. También constituye la condición del ejercicio escolar como juego gratuito, experiencia mental, que es un fin para sí misma.

Hay que tomarse absolutamente en serio las reflexiones de Platón sobre la *skholè* e incluso la famosa expresión, tan comentada, *spoudaiôs paizein*, «jugar en serio». El punto de vista escolástico es inseparable de la situación escolástica, situación socialmente instituida en la que se puede desafiar o ignorar la alternativa corriente entre jugar (*paizein*), bromear, y estar serio (*spoudazein*), jugando en serio y tomándose en serio las cosas lúdicas, ocupándose en serio de problemas que las personas serias, o realmente ocupadas, ignoran —activa o pasivamente—. El *homo scholasticus*, o *academicus*, es alguien que está en condiciones de jugar en serio porque su estado (o el Estado) le suministra los medios necesarios para hacerlo, es decir el tiempo libre —liberado de las urgencias de la vida—, la competencia —garantizada por un aprendizaje específico a base de *skholè*—, y por último la disposición (entendida como aptitud y como inclinación) para invertir, para invertirse uno

mismo en los envites fútiles, por lo menos en opinión de las personas serias, que se engendran en los mundos escolásticos (las personas serias como Calicles quien, tras haber preguntado a Sócrates si bromeaba o hablaba en serio, le hace observar que los juegos serios de la filosofía entrañan la amenaza de alejar a quienes se dedican a ellos, como él, más allá de la juventud, de todo lo que las personas serias toman en serio).

Para penetrar verdaderamente en estos universos en los que se producen pensamientos o discursos liberados de las coerciones y de los límites de una coyuntura histórica (*context free*), hay que disponer de tiempo, de *skholè* y también tener esa disposición para jugar a juegos gratuitos que se adquiere y se refuerza en las situaciones de *skholè*, como la inclinación y la aptitud para plantear problemas especulativos por el mero placer de resolverlos, y no porque ya estén planteados, a menudo con urgencia, por las necesidades de la vida, para tratar el lenguaje no como un instrumento sino como un objeto de contemplación, de delectación o de análisis, etc.

Así pues, lo que los filósofos, los sociólogos y todos los que proclaman su propósito de pensar el mundo tienen más posibilidades de ignorar son los presupuestos que están inscritos en el punto de vista escolástico, lo que, para despertar a los filósofos de su letargo escolástico, llamaré, por alianza de palabras, la *doxa epistémica*: los pensadores dejan en estado impensado (*doxa*) los presupuestos de su pensamiento, es decir las condiciones sociales de posibilidad del punto de vista escolástico, y las disposiciones inconscientes, generadoras de tesis inconscientes, que se adquieren a través de una experiencia escolar, o escolástica, a menudo inscrita en la prolongación de una experiencia originaria (burguesa) de distanciamiento respecto al mundo y las urgencias de la necesidad.

Contrariamente al abogado de Platón, o al médico de Aaron Cicourel,[1] tenemos tiempo, todo el tiempo del mundo,

1. Aaron V. Cicourel, «Habitus and the Development of Emergence of Practical Reasoning», presentado en el coloquio sobre *Geschmack, Strategien, praktiher Sinn,* celebrado en la Freie Universität de Berlín, los días 23 y 24 de octubre de 1989.

y esta libertad respecto a la urgencia —que siempre conserva alguna relación con la necesidad económica, debido a la convertibilidad del tiempo en dinero— se vuelve posible gracias a un conjunto de condiciones económicas y sociales, a la existencia de esas reservas de tiempo libre que constituyen los recursos económicos acumulados (la primera acumulación de capital político aparece, según Weber, con el notable, cuando éste dispone de suficientes recursos como para poder abandonar momentáneamente la actividad de la que obtiene su subsistencia o de pagar un sustituto que le remplace).

¿Por qué resulta tan necesario recordar las condiciones económicas y sociales de la postura escolástica? No se trata de denunciar ni de culpabilizar por el mero goce de hacerlo, si así decirse puede, y sin sacar ninguna consecuencia de la constatación. La lógica en la que me sitúo no es la de la condena o de la denuncia política, sino la de la interrogación epistemológica: interrogación epistemológica fundamental puesto que se refiere a la propia postura epistémica en sí, a los presupuestos inscritos en el hecho de retirarse del mundo y de la acción en este mundo para pensarlos. Lo que se trata de averiguar es en qué medida este distanciamiento, esta abstracción, este retiro afectan el pensamiento que posibilitan y, con ello, el contenido mismo de lo que pensamos.

Así, por ejemplo, si es verdad que todo lo que se produce en los campos de producción cultural tiene como condición de posibilidad esta especie de suspensión de los fines externos (cosa que se manifiesta en las utilizaciones del lenguaje, lingüísticas en particular, en las que nos servimos del lenguaje no para hacer algo, sino para interrogarnos sobre el lenguaje), si es cierto que estamos en un universo que es el de la gratuidad, de la finalidad sin fin, ¿no resulta comprensible que entendamos tan mal la estética? Que —como traté de decir ayer respondiendo a Jules Vuillemin[1]— haya preguntas que no plan-

1. Jules Vuillemin, «Réflexion sur raison et jugement de goût», presentado en el coloquio sobre *Geschmack, Strategien, praktiker Sinn,* que tuvo lugar en la Freie Universität de Berlín, los días 23 y 24 de octubre de 1989.

teemos a la estética porque las condiciones sociales de posibilidad de nuestra reflexión también son las de la postura estética, porque olvidamos poner en tela de juicio todos los presupuestos estéticos no téticos de todas las tesis estéticas...

## LA TEORÍA DEL PUNTO DE VISTA TEÓRICO

Cabe preguntarse por qué, siendo sociólogo, me dedico aquí a filosofar; un poco, evidentemente, es para homenajear a mis amigos filósofos, que han acudido para discutir mi trabajo. Pero también porque estoy *obligado* a ello. Pienso que plantear estas cuestiones sobre la propia naturaleza de la mirada científica forma parte del quehacer científico. Estas cuestiones se me han planteado, al margen de cualquier propósito de mera especulación, en un número determinado de situaciones de investigación en las que no me ha quedado más remedio que reflexionar sobre el modo de conocimiento para comprender mis estrategias o mi material. Me ha parecido así que, en la medida en que introduce un modo de pensamiento que supone la suspensión de la necesidad práctica y pone en funcionamiento unos instrumentos de pensamiento construidos contra la lógica de la práctica, como la teoría de los juegos, la teoría de las probabilidades, etc., la visión escolástica corre el riesgo lisa y llanamente de destruir su objeto o de engendrar meros artefactos cuando se aplica sin reflexión crítica a unas prácticas que son fruto de una visión totalmente distinta. El sabio que no sabe lo que lo define en tanto que científico, es decir el «punto de vista escolástico», se expone a meter en la cabeza de los agentes *su* propia visión escolástica; a imputar a su objeto lo que pertenece a la manera de aprehenderlo, al modo de conocimiento.

Este error epistemocéntrico es muy común: aparece por ejemplo en Chomsky para quien es como si los locutores fueran gramáticos. La gramática es un producto típico del punto de vista escolástico. Cabría decir, basándose en Vigotsky, que la *skholè* es lo que permite pasar del dominio primario del len-

guaje a un dominio secundario; acceder al metadiscurso sobre la práctica del discurso. El paralogismo escolástico, *scholastic fallacy*, consiste en plantear el metadiscurso como origen del discurso, lo metapráctico como origen de la práctica. Eso es lo que hace Chomsky; o también Lévi-Strauss, jugando con los diferentes significados de la palabra *regla*, que Wittgenstein nos ha enseñado a discernir.

Si, en el estudio del parentesco, en Béarn o en la Cabilia, me he visto impelido a pensar las prácticas matrimoniales como orientadas por unas estrategias más que guiadas o dirigidas por unas reglas, no ha sido en nombre de una especie de pundonor filosófico, sino para dar mejor cuenta de las prácticas —ayudado, en ello, por unos análisis teóricos como los de Wittgenstein, a los que acabo de aludir—. Hablar de estrategias antes que de reglas significa construir el objeto de otro modo, por lo tanto interrogar de otro modo a los informadores y analizar de otro modo sus prácticas. Por ejemplo, en vez de limitarme a constatar, a través de la genealogía, las alianzas caracterizadas tan sólo por la relación de parentesco entre los cónyuges, tenía que recopilar, para cada matrimonio, todas las informaciones —y son numerosas— que los agentes han podido tomar en cuenta, consciente o inconscientemente, en sus estrategias —diferencia de edad entre los cónyuges, diferencia de «fortuna», material o simbólica, entre ambas familias, etc.

Pero para llevar a cabo esta conversión radical de la mirada hay que adoptar un punto de vista teórico sobre el punto de vista teórico, y sacar todas las consecuencias teóricas y metodológicas del hecho de que el etnólogo no está, frente a los comportamientos que observa y analiza, en la posición de un agente actuante, comprometido con la acción, empeñado en el juego y en los envites, que no es, ante este o aquel matrimonio registrado en sus genealogías, como un padre de familia que desea casar —y casarla bien— a su hija. Deja en suspenso (sin saberlo) todos los intereses y los envites prácticos. En el caso del etnólogo, resulta harto evidente: su situación de forastero basta para dejarlo fuera de juego y para colocarlo en un punto de vista casi teórico, el de un espectador externo

a la representación. Para el sociólogo resulta menos manifiesto y puede olvidar la distancia que separa el interés que puede dedicar al sistema escolar en tanto que científico que, simplemente queriendo comprender, dirige sobre el funcionamiento de los mecanismos de eliminación diferencial según el capital cultural heredado una mirada «pura», y el interés que dedica al mismo sistema cuando actúa como padre de familia preocupado por el porvenir de sus hijos. Las nociones de estrategia matrimonial o de interés (por ejemplo, el interés por optimizar los beneficios materiales o simbólicos procurados por el matrimonio) se imponen de inmediato cuando uno se concibe como agente que actúa en universos en los que lo esencial de los procesos de acumulación o de dilapidación de capital económico o simbólico pasa por los intercambios matrimoniales.

Y lo mismo vale para el mito o el rito; en cierto modo *a fortiori.* A condición de someter a la crítica teórica el punto de vista teórico como punto de vista no práctico, basado en la neutralización de los intereses y de los envites prácticos, cabe tener alguna posibilidad de aprehender su lógica específica. La acción ritual, que para la antropología estructural remite al álgebra, es en realidad una gimnasia, o un baile (se gira de derecha a izquierda, o de izquierda a derecha, se lanza por encima del hombro izquierdo o del hombro derecho), obedeciendo a una lógica práctica, es decir coherente, pero sólo hasta cierto punto (más allá del cual dejaría de ser «práctica»), y orientada hacia fines prácticos, es decir hacia la realización de anhelos, de deseos (de vida o de muerte), etc.

Una vez más, la conversión teórica que implica la reflexión teórica sobre el punto de vista teórico y sobre el punto de vista práctico, por lo tanto sobre la diferencia esencial que los separa, no es meramente especulativa: se acompaña de un cambio profundo en las operaciones prácticas de la investigación y proporciona unos beneficios científicos absolutamente palpables. Por ejemplo, uno se ve abocado a interesarse por unos rasgos de la práctica ritual que el logicismo estructuralista llevaría a descartar, o a tratar como fallos, insignificantes, del álgebra mítica: las ambigüedades, las realidades polisémi-

cas, subdeterminadas o indeterminadas, por no hablar de las contradicciones parciales, y de lo nebuloso, que impera en todo el sistema, y que le confiere toda su agilidad, su apertura, en pocas palabras todo lo que hace que sea «práctico», por lo tanto predispuesto a responder al menor coste (particularmente en investigación lógica) a las urgencias de la existencia y de la práctica.

Habría que profundizar el análisis y atrapar todos los errores que, tanto en sociología como en etnología, derivan de la *scholastic fallacy*, como por ejemplo el hecho de pedir a los encuestados —por no haber cuestionado el cuestionario o, mejor aún, la situación del encuestador que dispone de la posibilidad o del privilegio de liberarse de las evidencias de la *doxa* para plantearse preguntas— que sean sus propios sociólogos (con todas las preguntas del tipo: ¿cuántas clases sociales hay, en su opinión?); o, peor aún, el hecho de plantear a los encuestados preguntas a las que siempre pueden responder con un sí o con un no, pero que no se plantean y que sólo podrían plantearse (es decir producir realmente por sí mismos) si estuvieran dispuestos y preparados por sus condiciones de existencia para adoptar «un punto de vista escolástico» sobre el mundo social (como todas las cuestiones de teoría política) y sobre su propia práctica. También habría que despejar todos los efectos desapercibidos que ejerce la mera puesta en marcha de unos instrumentos de pensamiento que, siendo indisolubles de la «situación escolástica», como los medios de registro, de escritura, de transcripción, etc., reproducen, en su funcionamiento, los presupuestos inscritos en las condiciones sociales de su elaboración, como la colocación entre paréntesis del tiempo, de la urgencia temporal, o la lógica de la gratuidad, de la neutralización de los fines prácticos.

Resumiendo, parodiando un título famoso de Ryle, diría que la ignorancia de todo lo que hay implicado en el «punto de vista escolástico» lleva al error epistemológico más grave en materia de ciencias humanas, el que consiste en meter a un «sabio en la máquina»; en contemplar a todos los agentes sociales a imagen del sabio (del sabio que razona sobre las prác-

ticas y no del sabio que actúa) o, con mayor exactitud, en colocar los modelos que el sabio ha de elaborar para dar cuenta de las prácticas en la conciencia de los agentes, en hacer como si las elaboraciones que el sabio ha de producir para comprender las prácticas, para rendir cuenta de ellas, fueran el principio determinante de las prácticas. El calculador racional que los partidarios de la Rational Action Theory sitúan en el origen de los comportamientos humanos no resulta menos absurdo —aunque nos sorprenda menos, tal vez porque halaga nuestro «pundonor espiritualista»— que el *angelus rector*, piloto experimentado al que algunos pensadores prenewtonianos atribuían el movimiento regulado de los planetas.

«Meter a un sabio en la máquina» significa pues exponerse a caer, más o menos indiferentemente, en el intelectualismo finalista (del cual acabo de dar algunos ejemplos), o en el mecanicismo o, como los más inconsecuentes, a oscilar permanentemente entre uno y otro. De hecho, podría demostrar, si dispusiera de tiempo, que una teoría justa de la práctica queda al margen de estas palinodias haciendo desaparecer la propia alternativa que ocultan y a la que Jacques Bouveresse[1] aludió: la de la explicación por unas causas y la explicación por unas razones, unas intenciones. Me limitaré a un ejemplo. La expresión «nobleza obliga», en su oscuridad aparente, expresa perfectamente la lógica específica de la *disposición*: el *habitus* del noble dirige (en su doble sentido) sus prácticas y sus pensamientos como una fuerza («es más fuerte que yo»), pero sin obligarlo mecánicamente; asimismo guía su acción como una necesidad lógica («No se puede hacer otra cosa», «no puedo hacer nada más»), pero sin imponerse a él como si aplicara una regla o se sometiera al veredicto de una especie de cálculo racional. Lo que me induce a pensar que, para comprender la lógica específica de las prácticas que

1. Jacques Bouveresse, «La fuerza de la regla», presentado en el coloquio sobre *Geschmack, Strategien, praktiker Sinn*, celebrado en la Freie Universität de Berlín, los días 23 y 24 de octubre de 1989.

se fundamentan en disposiciones, hay que abandonar la distinción canónica entre la explicación por unas causas y la explicación por unas razones.

## EL PRIVILEGIO DE LO UNIVERSAL

Así, cuando ponemos en marcha sin pensarlo nuestro modo de pensar familiar, sometemos nuestro objeto a una alteración fundamental, que puede llegar a la *destrucción* lisa y llana, y que tiene muchas posibilidades de pasársenos por alto. Sucede lo mismo cuando aplicamos, más allá de sus condiciones de validez históricas (anacronismo) o sociales (etnocentrismo de clase) unos conceptos que, como dice Kant, parecen «aspirar a la validez universal» porque están producidos en unas condiciones particulares cuya particularidad se nos pasa por alto. ¿Cómo no ver —para ser más kantiano que el propio Kant, y que mi amigo Jules Vuillemin— que el juego desinteresado de la sensibilidad, el ejercicio puro de la facultad de sentir, en pocas palabras el uso llamado trascendental de la sensibilidad suponen unas *condiciones históricas y sociales de posibilidad* y que el placer estético, ese placer puro que «ha de poder ser experimentado por todos los hombres» es el privilegio de aquellos que tienen acceso a las condiciones en las que la disposición «pura» puede constituirse duraderamente?

¿Qué hacemos por ejemplo cuando hablamos de «estética popular» o cuando queremos endosar al «pueblo», al que se le da un ardite, una «cultura popular» a toda costa? Tras haber omitido hacer la *épochè* de las condiciones sociales de la *épochè* de los intereses prácticos que llevamos a cabo cuando emitimos un juicio estético puro, universalizamos, lisa y llanamente, el caso particular en el que estamos situados, o, hablando con más crudeza, concedemos, de forma inconsciente y *del todo teórica*, a todos los hombres (y en particular al viejo campesino, capaz de gozar, igual que nosotros, de la belleza de un paisaje, al que aludía Jules Vuillemin, o a los creadores de música rap, que encantan a algunos estetas), el

privilegio económico y social que es la condición del punto de vista estético puro.

La mayor parte de las obras humanas que solemos considerar como universales —derecho, ciencia, arte, moral, religión, etc.— son indisociables desde el punto de vista escolástico tanto de las condiciones económicas como de las condiciones sociales que las hacen posibles y que nada tienen de universal. Se han engendrado en esos universos sociales tan particulares que son los campos de producción cultural (campo jurídico, campo científico, campo artístico, campo filosófico, etc.) y en los que están comprometidos unos agentes que comparten el *privilegio* de luchar por el monopolio de lo universal y de contribuir así, poco o mucho, al progreso de las verdades y de los valores que son considerados, en cada momento, como universales, incluso eternos.

Estoy dispuesto a admitir que la estética de Kant puede ser verdad, pero sólo a título de fenomenología de la experiencia estética de todos los hombres y mujeres que son producto de la *skholè.* Lo que equivale a decir que la experiencia de lo bello de la que Kant nos facilita una descripción rigurosa tiene unas condiciones de posibilidad económicas y sociales ignoradas por Kant y que la posibilidad antropológica cuyo análisis traza Kant sólo podría volverse *realmente* universal si esas condiciones económicas y sociales estuvieran universalmente distribuidas. La condición de la universalización real de esta posibilidad (teórica) universal es por lo tanto la universalización real de las condiciones económicas y sociales, es decir de la *skholè*, cuya monopolización por unos pocos confiere a esos *happy few* el monopolio de lo universal.

Para remachar el clavo, y aun asumiendo el riesgo de ser tildado de pesado —pero, en estas materias, es tan fácil ser ligero...—, diré que el *datum* del que parte la reflexión sociológica no es la capacidad universal de aprehender la belleza, sino el sentimiento de incomprensión o de indiferencia que experimentan ante unos objetos determinados consagrados como bellos quienes carecen de disposición y de competencia estéticas. Y el recordatorio de las condiciones sociales de posi-

bilidad de este juicio que aspira a la validez universal lleva a limitar sus pretensiones a la universalidad y, al mismo tiempo, las del análisis kantiano: cabe otorgar a la *Crítica de la facultad de juzgar* una validez limitada en tanto que análisis fenomenológico de la experiencia vivida de unos hombres cultos determinados de unas sociedades históricas determinadas (experiencia cuya génesis puede describirse con toda exactitud). Pero para afirmar acto seguido que la *universalización inconsciente del caso particular* que lleva a cabo (ignorando sus propias condiciones sociales de posibilidad, por lo tanto para ser kantiano hasta el final, sus propios *límites*), produce el efecto de constituir una experiencia *particular* de la obra de arte (o del mundo, con la idea de lo «bello natural») en *norma universal* de toda experiencia «estética» posible, por lo tanto de *legitimar*, tácitamente, una forma particular de experiencia y, con ello, a aquellos que tienen el privilegio de acceder a ella.

Lo que es cierto para la experiencia estética pura también es cierto para las posibilidades antropológicas que nada nos impide concebir como (potencialmente) universales, como la aptitud para desarrollar un razonamiento lógico complejo o la capacidad de llevar a cabo un acto moral perfectamente riguroso. Y, no obstante, estas aptitudes o estas capacidades siguen siendo el privilegio de unos pocos, porque estas potencialidades antropológicas sólo alcanzan su plena realización en unas condiciones económicas y sociales determinadas; mientras que, inversamente, existen unas condiciones económicas y sociales en las que están como anuladas, atrofiadas.

Lo que significa que no se puede, al mismo tiempo, enunciar (o denunciar) las condiciones de existencia inhumanas a las que se somete a los proletarios o a los subproletarios, especialmente en los guetos de Estados Unidos o de cualquier otro lugar, y suponer en quienes están en estas condiciones la realización plena de las potencialidades humanas, y en particular las disposiciones gratuitas y desinteresadas que inscribimos tácita o explícitamente en nociones como las de «cultura» o de «estética». El anhelo, loable, de *rehabilitar* (que sin duda me impulsaba cuando, hace ya mucho tiempo, traté de mostrar

que las fotografías que producen las clases populares obedecen a unos principios tácitos y que por lo tanto tienen su razón de ser, su necesidad propia —lo que no autoriza a hablar de estética—), no constituye en sí mismo una garantía de comprensión, y hasta puede equivocar del todo su fin. Comprendo muy bien por ejemplo que Labov pretenda mostrar que el lenguaje de los guetos negros puede contener unas verdades teológicas tan sofisticadas como los discursos sabiamente eufemizados de los estudiantes de Harvard; lo que no es obstáculo para que el lenguaje confuso de éstos abra todas las puertas, especialmente las de Harvard, mientras que las invenciones lingüísticas, aunque de lo más sorprendente, de aquéllos siguen careciendo totalmente de valor en el mercado escolar y en todas las situaciones sociales de características similares.

Pero creo que hay unas maneras, muy cómodas en definitiva, de respetar al pueblo, que equivalen a encerrarlo en lo que es, a *hundirlo*, podría decirse, convirtiendo la privación en elección electiva o en realización última. El culto de la cultura popular (cuyo paradigma histórico es el *Proletkult*) es una forma de esencialismo, al mismo título que el racismo de clase que reduce las prácticas populares a la barbarie, de la que no constituye, a menudo, más que una *inversión*, falsamente radical: proporciona en efecto los beneficios de la subversión ostentosa, de lo *radical chic*, dejando las cosas como estaban, a unos con su cultura realmente culta, y capaz de absorber su propio cuestionamiento, y a los otros con su cultura decisoria y ficticiamente rehabilitada. El esteticismo populista también constituye uno de los efectos, sin duda más inesperados, del *scholastic bias*, puesto que lleva a cabo una universalización tácita del punto de vista escolástico que en ningún modo va pareja con la voluntad de universalizar las condiciones de posibilidad de este punto de vista.

De este modo, no queda más remedio que admitir que, si todo obliga a pensar que unas disposiciones fundamentales determinadas respecto al mundo, unas formas elementales determinadas de elaboración (estética, científica, etc.) de la realidad, de *worldmaking*, constituyen unas posibilidades antro-

pológicas universales, esas potencialidades sólo alcanzan su realización bajo unas condiciones determinadas y que esas condiciones, empezando por la *skholè*, como distancia ante la necesidad y la urgencia, y, muy especialmente, la *skholè* escolar, y todo el producto acumulado de la *skholè* anterior cuya conservación y transmisión permite, se distribuyen de forma muy desigual según las civilizaciones, desde las islas Tobriand hasta las sociedades más avanzadas actuales, y, en el seno mismo de estas sociedades, según las posiciones en el espacio social. Se trata de cosas muy sencillas, muy fundamentales, y que no está de más recordar, sobre todo en situación escolástica, es decir entre personas dispuestas de común acuerdo a dejar en el olvido unos presupuestos inscritos en su privilegio común. Constatación simple que conduce a un programa ético o político, a su vez muy simple: la única salida a la alternativa del populismo o del conservadurismo, dos formas de esencialismo que tienden a consagrar el *statu quo*, consiste en trabajar para universalizar las condiciones de acceso a lo universal.

## NECESIDAD LÓGICA Y COERCIÓN SOCIAL

Pero, para dotar de un contenido concreto y preciso a esta especie de eslogan que tiene por lo menos el mérito de ser claro y riguroso y de poner en guardia contra las falsas apariencias populistas, habría que reintroducir todo el análisis de la génesis y de la estructura específica de esos mundos sociales absolutamente particulares en los que se engendra lo universal, y que llamo campos. Pienso en efecto que hay una historia social de la razón, que es coextensiva a la historia de esos microcosmos donde poco a poco se instituyen las condiciones sociales del desarrollo de la razón. La razón es de un extremo a otro histórica. Lo que no significa no obstante que sea relativa a la historia. La historia de la razón es la historia singular de la emergencia de esos universos sociales particulares que, teniendo como condición de posibilidad la *skholè* y como fundamento la distancia escolástica respecto a la necesidad y a la

urgencia, económicas en particular, presentan las condiciones favorables para el desarrollo de una forma particular de intercambio social, de competencia, incluso de lucha, que resulta imprescindible para el desarrollo de unas potencialidades antropológicas determinadas.

Para resultar comprensible, diré que si estos universos son propicios al desarrollo de la razón es porque, para hacerse valer, hay que hacer valer unas razones, para triunfar, hay que hacer triunfar unos argumentos, unas demostraciones, unas refutaciones. Los «móviles patológicos», de los que habla Kant, han de convertirse en motivos lógicos para ser reconocidos, es decir en simbólicamente eficientes. Estos universos sociales que, en unos aspectos, son como los demás, con unos poderes, unos monopolios, unos intereses, unos egoísmos, unos conflictos, etc., son, en otros, muy diferentes, excepcionales, hasta algo milagrosos: en efecto, las reglas tácita o explícitamente impuestas a las luchas de competencia son tales que las pulsiones más «patológicas» están obligadas a infiltrarse en unas formas y unos formalismos sociales, a someterse a unos procederes y a unos procedimientos regulados, en especial en materia de discusión, de confrontación, a obedecer a unos cánones adecuados a lo que se entiende, en cada momento de la historia, por razón.

El campo científico, ese universo escolástico donde las coerciones más brutales del mundo corriente están suspendidas, es el lugar de emergencia de una nueva forma de necesidad o de coerción, o, si se quiere, de una legalidad específica, *Eigengesetzlichkeit*: las coerciones lógicas cuya especificidad trataba de despejar esta mañana Jacques Bouveresse, adquieren la forma de coerciones sociales (y recíprocamente); inscritas en los cerebros bajo forma de disposiciones adquiridas en las disciplinas de la ciudad científica, también están inscritas en la objetividad del campo científico bajo forma de instituciones tales como los procedimientos de discusión, de refutación, de diálogo regulados y sobre todo, quizá, bajo la forma de sanciones, positivas o negativas, que impone a las producciones individuales un campo que funciona como un mercado

de una especie muy singular puesto que, en el límite, cada productor no tiene más clientes que a sus competidores, por lo tanto sus jueces más implacables.

Lo que significa, dicho sea de paso, que para liberarse del relativismo, no hace falta inscribir, no ya en la conciencia, sino en el lenguaje, mediante una forma renovada de la ilusión trascendental, las estructuras universales de la razón. Jurgen Habermas se queda a medio camino cuando trata de hallar en las ciencias sociales (y en particular en los principios de Grice) un medio para salir del círculo historicista al que las ciencias sociales parecen abocadas. No hace falta invocar un más allá de la historia, ni caer en la ilusión platónica que se encuentra, bajo formas diferentes, en todos los campos, para dar cuenta de la trascendencia de las obras (matemáticas, artísticas, etc.) producidas en los campos de conocimiento, una trascendencia pasada por el tamiz de la experiencia de la coerción, o, mejor aún, de la censura, externa o interna, que el campo ejerce sobre todos aquellos que están dotados de las disposiciones que produce y exige («Que nadie entre aquí...»). Llevando hasta el límite la reducción historicista, hay que buscar el origen de la razón no en una «facultad» humana, es decir una *naturaleza*, sino en la historia misma de esos microcosmos sociales singulares donde los agentes luchan, en nombre de lo universal, por el monopolio legítimo de lo universal.

Un análisis realista del funcionamiento de los campos de producción cultural, lejos de abocar a un relativismo, invita a superar la alternativa del nihilismo antirracionalista y anticientífico, y del moralismo del diálogo racional para proponer una verdadera *Realpolitik de la razón.* Pienso en efecto que, salvo si se cree en los milagros, sólo cabe esperar el progreso de la razón de una acción política racionalmente orientada hacia la defensa de las condiciones sociales del ejercicio de la razón, de una movilización permanente de todos los productores culturales con el propósito de defender, mediante intervenciones continuadas y modestas, las bases institucionales de la actividad intelectual. Todo proyecto de desarrollo del espíritu humano que, olvidando el arraigo histórico de la razón,

cuente con la única fuerza de la razón y de la prédica nacional para hacer progresar las causas de la razón, y que no apele a la lucha política para tratar de dotar la razón y la libertad de los instrumentos propiamente políticos que constituyen la condición de su realización en la historia, continúa todavía prisionero de la ilusión escolástica.

# UN FUNDAMENTO PARADÓJICO DE LA MORAL[1]

Punto de partida posible de una reflexión sobre la moral: la existencia, universalmente comprobada, de estrategias de segundo grado, metadiscursivas o metaprácticas, mediante las cuales los agentes tratan de producir las apariencias de conformidad (de acto o de intención) mediante una regla universal precisamente cuando su práctica está en contradicción con la regla o cuando no responde a más principio que la mera obediencia a la regla. Esas estrategias mediante las cuales uno «se pone en regla», particularmente «observando las formas», es decir manifestando que se reconoce la regla hasta en la transgresión, implican el reconocimiento de la ley fundamental del grupo, la que reclama el respeto, cuando no de la regla (los cabiles suelen decir: «Toda regla tiene su puerta»; y Marcel Mauss: «Los tabúes están para ser violados»), por lo menos de la ley fundamental que exige que se manifieste que se conoce la regla. No hay acto más piadoso, en un sentido, es decir desde el punto de vista del grupo, que las «mentiras piadosas», las «pías hipocresías»: si esos engaños que no engañan a nadie son aceptados por los grupos con tanta facilidad es porque contienen una declaración incuestionable del respeto por la

1. Este texto es la transcripción de la comunicación presentada en el coloquio «From the Twilight of Probability», en Locarno, en mayo de 1991, véase «Towards a Policy of Morality in Politics», en W. R. Shea y A. Spadafora (ed.), *From the Twilight of Probability*, Canton, Mass., Science History Publications, 1992, págs. 146–151.

regla del grupo, es decir por el principio formal universal (en tanto que aplicable a todo miembro del grupo) que es constitutivo de la existencia del grupo. Las estrategias de oficialización mediante las cuales los agentes manifiestan su reverencia respecto a la creencia oficial del grupo (la del padre cabil que presenta como inspirada por el mero respeto de la regla matrimonial una boda con la prima paralela impuesta por el anhelo de «tapar las vergüenzas» o la del juez del Tribunal de casación que finge deducir de los meros principios del derecho una decisión inspirada o impuesta por unas consideraciones absolutamente circunstanciales, etc.) son estrategias de universalización que conceden al grupo lo que exige por encima de todo, es decir una declaración pública de reverencia hacia el grupo y hacia la *representación* que pretende ofrecer y ofrecerse a sí mismo.

La representación mental que el grupo se hace de sí mismo sólo puede perpetuarse en y a través del esfuerzo incesante de representación (teatral) mediante el cual los agentes producen y reproducen, incluso en y a través de la ficción, la apariencia al menos de la conformidad a la verdad ideal del grupo, a su ideal de verdad. Esfuerzo que se impone con una urgencia particular a aquellos que, teniendo presuntamente que expresar al grupo, los portavoces, los oficiales, tiene menos que nadie el derecho de faltar, tanto en su vida pública como en su vida privada, a la reverencia oficial respecto al ideal colectivo. Los grupos sólo reconocen plenamente a quienes manifiestan públicamente que los reconocen. Y la sanción del escándalo político recae inevitablemente sobre el portavoz que traiciona al grupo, que no concede realmente al grupo lo que le hace merecedor del reconocimiento del grupo.

Pues los grupos recompensan universalmente los comportamientos que ellos consideran como universales realmente o, por lo menos, en intención, por lo tanto conformes con la virtud; y otorgan una preferencia particular a los homenajes reales, y hasta ficticios, al ideal de desinterés, a la subordinación del Yo al nosotros, al sacrificio del interés particular al interés general, que define, muy precisamente, el paso al orden ético.

Cabe por lo tanto considerar como una ley antropológica universal que resulta beneficioso (simbólica y a veces materialmente) someterse a lo universal, cubrir (por lo menos) las apariencias de la virtud, doblegarse, exteriormente, a la regla oficial. Dicho de otro modo, el reconocimiento que se concede universalmente a la regla oficial hace que el respeto, incluso formal o ficticio, de la regla garantice unos beneficios de regularidad (siempre resulta más fácil y más cómodo estar en regla) o de «regularización» (como dice a veces el realismo burocrático que habla por ejemplo de «regularizar una situación»).

De lo que se deduce que la universalización (como afirmación del *koinon* y del *koinonein* tan caros a Platón) es la estrategia universal de legitimación. Quien se pone en regla pone al grupo de su parte poniéndose ostensiblemente de parte del grupo en y a través de un acto público de reconocimiento de una norma común, universal en tanto que universalmente aprobada dentro de los límites del grupo. Proclama que acepta asumir en su comportamiento el punto de vista del grupo, válido para todo agente posible, para un X universal. Por oposición a la mera afirmación de lo arbitrario subjetivo (porque lo quiero, porque me apetece), la referencia a la universalidad de la regla representa una subida en potencia simbólica, vinculada con la puesta en forma universal, en fórmula oficial, en regla general.

Pero la existencia de un interés en la virtud y de un beneficio de conformidad con el ideal social de virtud se conoce universalmente y no hay tradición que desconozca las advertencias contra el fariseísmo, la defensa ostentosa (y más o menos hipócrita) de las «buenas causas», el exhibicionismo de la virtud bajo todas sus formas. Siendo la universalización la estrategia de legitimación por antonomasia, siempre estamos legitimados para sospechar que un comportamiento formalmente universal puede ser fruto de un intento de garantizarse el apoyo o la aprobación del grupo, para tratar de apropiarse de la fuerza simbólica que representa el *koinon*, el *sentido común*, fundamento de todas las elecciones que se presentan

como universales (pues el *koinon*, el sentido común, se imponen como lo que es justo, tanto en sentido ético, práctico —por oposición a lo que es egoísta—, como en sentido teórico, cognitivo —por oposición a lo que es subjetivo y parcial—). Y nunca más cierto que en la lucha propiamente política por el derecho a expresar lo que es correcto, verdadero, el bien, y todos los valores llamados universales, en los que la referencia a lo universal, a lo justo, constituye el arma por antonomasia. Pero el desencanto que puede producir el análisis sociológico del interés por el desinterés no desemboca inevitablemente en un moralismo de la intención pura que, sólo pendiente de la usurpación de la universalidad, ignora que el interés por lo universal y el beneficio de universal son indiscutiblemente el motor más seguro del progreso hacia lo universal. Cuando se dice que «la hipocresía es un homenaje que el vicio tributa a la virtud», se puede estar más pendiente de la hipocresía, negativa y universalmente estigmatizada, o, de forma más realista, del homenaje a la virtud, positivo y universalmente reconocido. ¿Y cómo ignorar que la crítica de la sospecha constituye ya en sí misma una manera de participar en los beneficios de universalidad? ¿Cómo no darse cuenta, en cualquier caso, de que el nihilismo aparente contiene en realidad el reconocimiento de unos principios universales, lógicos o éticos, que ha de invocar, por lo menos tácitamente, para enunciar o denunciar la lógica egoísta, interesada, o parcial, subjetiva, de las estrategias de universalización? Como se ha afirmado, sólo se puede oponer a la definición aristotélica del hombre el hecho de que los hombres son irracionales en la medida que se considere sensato y razonable aplicarles unas normas racionales. De igual modo, sólo se puede reprochar, por ejemplo, al modelo hegeliano de burocracia del Estado su desconocimiento de que los servidores del Estado sirven sus intereses particulares bajo el pretexto de servir lo universal porque tácitamente se admite que la burocracia puede, como pretende hacerlo, servir lo universal, y porque los criterios y las críticas de la razón y de la moral pueden por lo tanto serle aplicados legítimamente.

El test de universalidad, tan estimado por Kant, es la estrategia universal de la crítica lógica de las pretensiones éticas (así cabría preguntar a quienes pretenden que otros pueden ser maltratados únicamente porque poseen una característica particular, por ejemplo la piel negra, sobre su disposición para aceptar este tratamiento si fueran negros). Plantear en términos sociológicamente realistas la cuestión de la moral en política o de la moralización de la política significa interrogarse, muy prácticamente, sobre las condiciones que deberían cumplirse para que las prácticas políticas estuvieran sometidas, en permanencia, a un test de universabilidad; para que el funcionamiento mismo del campo político impusiera a los agentes implicados con dedicación plena unas coerciones y unos controles que les obligaran a unas estrategias de universalización reales. Como se ve, se trataría de instituir unos universos sociales donde, como en la República ideal de Maquiavelo, los agentes tuvieran interés en la virtud, en el desinterés, en la entrega al servicio público y al bien común.

La moral política no cae del cielo; no está inscrita en la naturaleza humana. Sólo una Realpolitik de la Razón y de la Moral puede contribuir a propiciar la instauración de universos donde los agentes y sus actos estuvieran sometidos —particularmente por la crítica— a una especie de test de universabilidad permanente, prácticamente instituido en la lógica misma del campo: no hay acción política más realista (por lo menos para los intelectuales) que la que, dando fuerza política a la crítica ética, podría contribuir al advenimiento de unos campos políticos capaces de favorecer, por su propio funcionamiento, a los agentes dotados de las disposiciones lógicas y éticas más universales.

En pocas palabras, la moral sólo tiene alguna posibilidad de advenir, particularmente en política, si tratamos de crear los medios institucionales de una política de la moral. La verdad oficial de lo oficial, el culto al servicio público y a la entrega al bien común no resisten la crítica de la sospecha que descubre la corrupción por doquier, el arribismo, el clientelismo o, en el mejor de los casos, el interés privado al servicio

del bien público. Condenados a lo que Austin designa, de paso, como una «impostura legítima», los hombres públicos son hombres privados socialmente legitimados y estimulados a tomarse por hombres públicos, por lo tanto a concebirse y a presentarse como los devotos servidores de lo público y del bien público. Una política de la moral no puede tener en cuenta este hecho: por un lado tratando de pillar a los oficiales en su propio juego, es decir en la trampa de la definición oficial de sus funciones oficiales. Pero también y sobre todo trabajando sin desmayo para elevar el coste del esfuerzo de disimulo necesario para ocultar la separación entre lo oficial y lo oficioso, el proscenio y las bambalinas de la vida política. Esta labor de desvelamiento, de desencantamiento, de desmitificación no tiene nada de desencantador: sólo puede llevarse a cabo en nombre de los valores mismos que fundamentan la eficacia crítica del desvelamiento de una realidad en contradicción con las normas oficialmente profesadas, igualdad, fraternidad y sobre todo, en este caso particular, sinceridad, desinterés, altruismo, en pocas palabras todo lo que define la virtud civil. Y no hay motivo de desesperación —salvo para las «almas nobles»— en el hecho de que aquellos a quienes esta labor incumbe —periodistas al acecho de escándalos, intelectuales dispuestos a apoderarse de las causas universales, juristas volcados en defender y extender el respeto por el derecho, investigadores empeñados en el descubrimiento de lo oculto, como el sociólogo— sólo puedan a su vez contribuir a crear las condiciones de la instauración del reino de la virtud civil en la medida en que la lógica de sus campos respectivos les proporcionen los beneficios de universalidad en que se fundamenta su *libido virtutis.*

# ÍNDICE TEMÁTICO